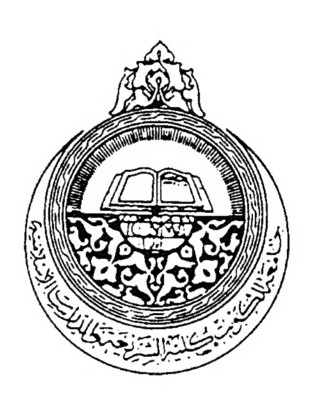
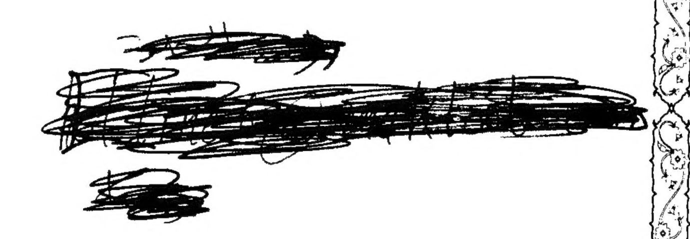


مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية

فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت
تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية



[redacted]

السنة: الخامسة عشرة ربيع الأول ١٤٢١هـ
العدد الحادي والأربعون يونيو ٢٠٠٠م

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية

فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت
تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: عجيل جاسم النشمي

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤هـ - أبريل ١٩٨٤م

* تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
* تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوي شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
* تنوع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
* تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسأل المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

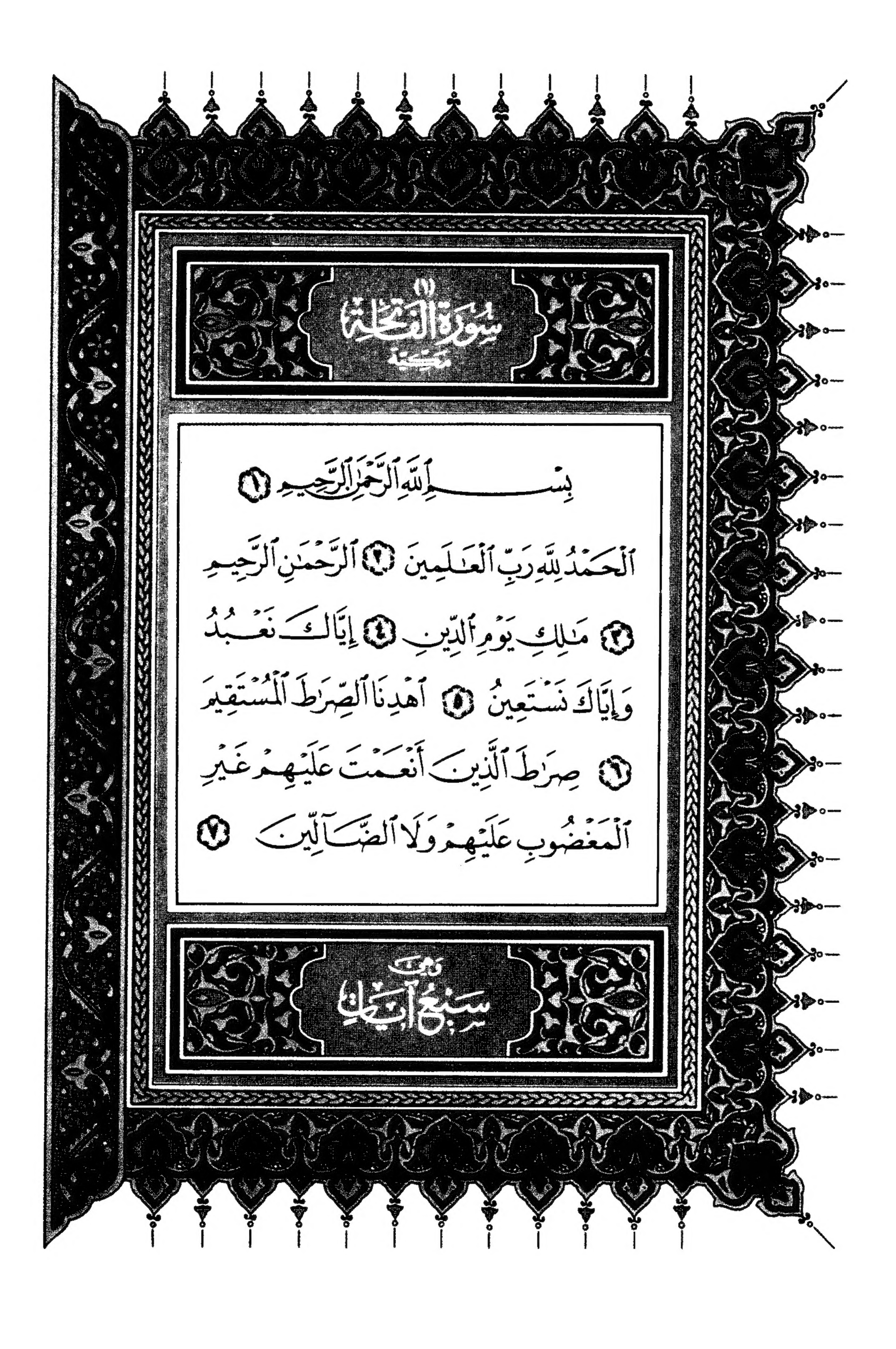
ص.ب ١٧٤٣٣ - الرمز البريدي: 72455 الخالدية - الكويت هاتف: ٤٨١٢٥٠٤ - فاكس: ٤٨١٠٤٣٤

بدالة: ٤٨٤٦٨٤٣ - ٤٨٤٢٢٤٣ - داخلي: ٤٧٢٣

العنوان الإلكتروني: E-mail - JOSAIS@KUC01.KUNIV.EDU.KW

issn: 1029 - 8908

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت: http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JSIS



سُورَةُ الفَاتِحَةِ
مَكِّيَّة
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ
﴿٣﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ
وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ
الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾
وَهِيَ
سَبْعُ آيَاتٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية

١ – أن تكون البحوث متسمة بالعمق والأصالة، بحيث يضيف كل بحث جديداً إلى المعرفة.
٢ – أن تكون البحوث موثقة من الناحية العلمية بالمراجع والمصادر والوثائق.
٣ – أن تكون منسقة إلى مراحل وفق أصول البحث العلمي.
٤ – أن تكون البحوث مطبوعة على وجه واحد من الورقة A4.
٥ – ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة A4.
٦ – يقدم الباحث ثلاث نسخ من البحث.
٧ – ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدم لأية جهة أخرى من أجل النشر.
٨ – أن يقرّ صاحب البحث بأن بحثه عمل أصيل له وليس مشتقاً من رسالتي الماجستير والدكتوراه العائدتين له.
٩ – على الباحث أن يقرن بحثه بملخص باللغتين العربية والإنجليزية لا يتجاوز صفحة واحدة.
١٠– يتم عرض البحوث بشكل سري على محكمين اثنين ممن تختارهم هيئة التحرير.
١١– يخطر المحكم بإنجاز تقييم البحث خلال مدة أقصاها شهر من تاريخ تسلم البحث.
١٢– يقوم رئيس التحرير بإخطار أصحاب البحوث بالرأي النهائي للمحكمين بخصوص بحوثهم.
وذلك وفق الترتيب التالي:
أ – يخطر أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد النشر المتوقع.
ب – البحوث التي يرى المحكمون وجوب إجراء بعض التعديلات أو الإضافة عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة؛ كي يعملوا على إعدادها نهائياً للنشر.
جـ – البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها دون إبداء أسباب الرفض.
د – يبلغ أصحاب البحوث بتسلم المجلة بحوثهم خلال أسبوع من تاريخ التسليم، على أن يبلغوا بالقرار حول صلاحية البحث للنشر أو عدمها خلال أسبوعين من تاريخ وصول ردود المحكمين.
هـ – يمنح كل باحث خمسة وعشرين مستلاً من بحثه المنشور، بالإضافة إلى عدد واحد من المجلة.
١٣– يراعى في أولية النشر:
أ – البحوث الواردة من أعضاء هيئة التدريس في جامعة الكويت.
ب – تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث، وأسبقية تقديم البحوث التي يتم تعديلها.
جـ – تنويع البحوث كلما أمكن ذلك.

*** ملاحظات:**

- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، على أن يكون ذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.
- لا تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أي أعمال فكرية، ما لم تكن بتكليف.

ثمن العدد للجمهور في العالم العربي

الكويت	٧٥٠ فلساً
السعودية	١٠ ريالات
قطر	١٠ ريالات
الإمارات	١٠ دراهم
البحرين	١ دينار واحد
سلطنة عمان	١ ريال واحد
اليمن	١٠ ريالات
تونس	١ دينار واحد
الجزائر	١٠ دنانير
المغرب	١٥ درهماً
ليبيا	٢ ديناران
مصر	٣ جنيهات
سوريا	٥٠ ليرة
لبنان	٣٠٠٠ ليرة
الأردن	٧٥٠ فلساً
السودان	١ جنيه واحد

ما نشر في هذه المجلة من آراء
تقع مسؤوليته على عاتق الباحثين

الاشتراك السنوي في مجلات مجلس النشر العلمي

سنوات الاشتراك	سنة		
نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
أفراد	٣ دنانير	٤ دنانير	١٥ دولاراً
مؤسسات	١٥ ديناراً	١٥ ديناراً	٦٠ دولاراً

سنوات الاشتراك	سنتان		
نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
أفراد	٥ دنانير	٧ دنانير	٢٥ دولاراً
مؤسسات	٢٥ ديناراً	٢٥ ديناراً	١٠٠دولاراً

سنوات الاشتراك	٣ سنوات		
نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
أفراد	٧ دنانير	١٠ دنانير	٣٥ دولاراً
مؤسسات	٣٥ ديناراً	٣٥ ديناراً	١٤٠دولاراً

سنوات الاشتراك	٤ سنوات		
نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
أفراد	٩ دنانير	١٣ ديناراً	٤٥ دولاراً
مؤسسات	٤٥ ديناراً	٤٥ ديناراً	١٨٠دولاراً

نظام بيع مجلات مجلس النشر العلمي

١ - عند شراء أكثر من عشرة أعداد، يكون سعر العدد الواحد ٥٠٠ فلس بدلاً من ٧٥٠ فلساً.

٢ - عند شراء مجموعة متكاملة من أعداد المجلة يكون سعر العدد الواحد ٥٠٠ فلس + اشتراك مجاني لمدة سنة.

٣ - يكون سعر العدد ٥٠٠ فلس للطلبة.

تدفع قيمة الاشتراك بالطريقة التالية:

تسدد قيمة الاشتراك بشيك مسحوب على بيت التمويل الكويتي

حساب رقم ١٦٤٢/٩ بالدينار الكويتي، باسم مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية

فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت
تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

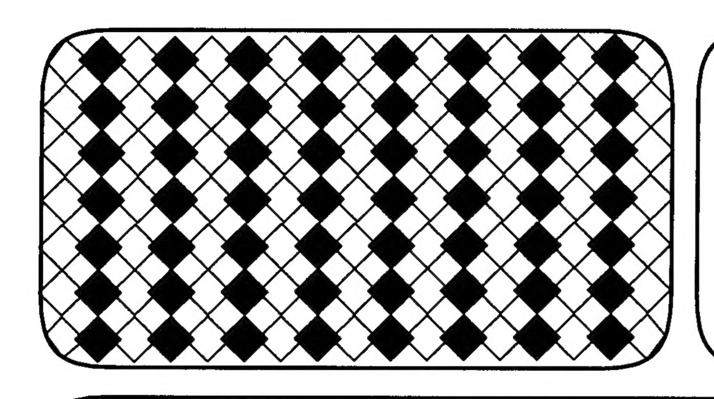
مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية

فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت

تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

هيئة التحرير

كلمة العدد



تطبيق الشريعة

إن الراصد لجهود الفقهاء والعلماء - من خلال المجامع الفقهية والندوات العلمية التخصصية - يدرك ويقدر أن هذه الجهود قد قاربت على سد الفجوة الحضارية التي أورثها تعطيلُ الشريعة الإسلامية وإحلالُ القوانين الوضعية مكانها. فما من قضية اليوم - والحمد لله -: طبية أو مالية، اقتصادية أو محاسبية، في الزكاة، أو المعاملات البنكية، أو غيرها، إلا وقد بحثها الفقهاء والمختصون، وكشفوا عن حكم الشرع فيها، وقدموا البدائل كلما احتيج إليها، حتى لا يعدو المسلم صواب القول: بأن العلماء والفقهاء قد أدوا واجبهم أو كادوا، ولعلهم قد أعذروا إلى الله بما بذلوا من أسباب. ولو أن جهودهم ونَتاج أبحاثهم واكبه سلطان التنفيذ لكان شأن الأمة الإسلامية اليوم

غيرَ ما هي فيه؛ لاجتماع القرآن والسلطان، وإن الله ليزعُ باجتماعهما ما لا يزَعَهُ بأحدهما. والتاريخ خير شاهد على أن اجتماعَهما كان سببَ حضارة وعزةٍ وريادةِ الدنيا بأسرها، فالعلماء يقومون بواجبهم، والحكام يتحملون مسئوليتهم ومهمتهم، وهي مهمة الأنبياء، قال الماوردي: «**إن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا**». واجتماعهما ينتجُ معادلة إيمانية ثابتة، ومعادلة تاريخية مُطّرِدة وهي: أن الأمن بالإيمان، والحضارةَ بالقرآن، وسوى ذلك هو عيش الضنك المتوعد به من الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ (طه: ١٢٤).

إن فريضة الزكاة من ذكرِ الله، وإن أحكامَ الشرع كلها – فريضةً ونافلةً – من ذكر الله.

ولا شك أن كل مسلم ومسلمة يفرح كلما طُبق حكم من أحكام ديننا الحنيف، كتطبيق فريضة الزكاة – على مستوى الدولة والأمة – أو بعض المعاملات المالية الإسلامية، ولكنّ فرح النصرِ المبين يومَ تطبيقِ الشريعةِ كاملة، ﴿فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾(الروم: ٤).

إن شريعة الله شاملة كاملة. فلا يصح القول بتطبيق الشريعة حتى يكون ذلك شاملا الأحكامَ المدنيةَ والجنائيةَ والاقتصاديةَ وغيرَها.

ولا يكفي تطبيق الأحكام المدنية أو الجنائية أو هما معاً دون الجوانب الاقتصادية بخاصة.

آه من هذه الصروح صروحِ الربا الضخمةِ الشامخةِ! تعلن الحرب على الله - تعالى - وعلى رسوله ﷺ. وتؤذي الله وتؤذي رسوله ﷺ. ألا يخشى أولئك من إيذان الله لهم بالحرب إن لم ينتهوا ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٧٩).

ألا يخشى أولئك من إيذاء الله ورسولِهِ ﷺ أن يحل بهم وعيده ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (الأحزاب: ٥٧).

وإن من تمام النصح أن نقول: إن تطبيق شمول الشريعة لا يعني فورية التطبيق في كل شأنٍ مع عدم أخذِ الواقع بالاعتبار. فإن ذلك ما لا يقوله من يريد الإصلاح، فإن مما لا ريب فيه: أن الاستبدال الفوري - وبخاصة في الجوانب الاقتصادية - يحقق ضرراً يقينياً، ويورث مفاسد اقتصادية

عامة، قد تكون مدمرة، وإن من قواعد ديننا: أن الضرر يُزال، وأن الضرر لا يُزال بالضرر، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. فلا بد من التدرج، إذ التدرجُ منهجُ النبي ﷺ في التغيير: في تغيير الأفراد، أو تغيير النظم الأُسرية والاجتماعيةِ والتربويةِ والاقتصاديةِ وغيرِها.

وهذا هو الرفق الذي لا يكون في شيء إلا زانه. فلم يطبق النبي ﷺ سائرَ الأحكام رغم تمكنه من القوة وقيامِ الدولة. فتحريم الربا نهائياً تم بعد تسع سنوات، والخمرُ تدرج حكمها حتى حرمت بعد ثماني سنوات، والأحكام الجنائية لم تكتمل إلا بعد ثماني سنوات، وأحكام الأسرة والمجتمع لم تكتمل إلا بعد سبعِ سنوات، وكل هذه السنوات بعد الهجرة، أي بعد ثلاث عشرة سنة.

وهذا دليل على أن الناس إذا ما ألفوا أمراً - ولو باطلاً - يصعب إقلاعهم عنه مرة واحدة، فلا يؤخذون جملة، بل يؤخذون شيئاً فشيئاً.

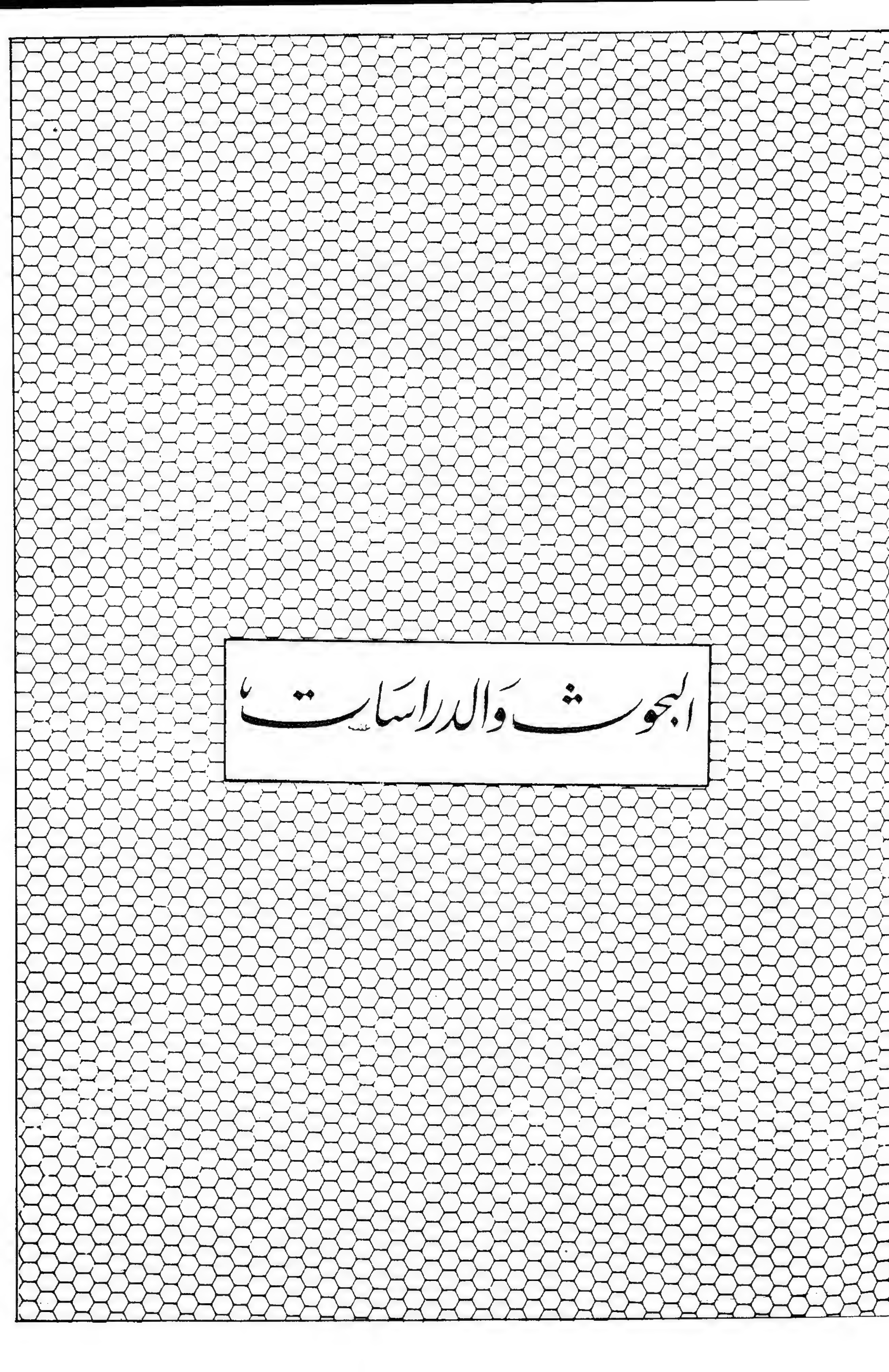
فهذا عمرُ بن عبدالعزيز الخليفةُ الخامس - رضي الله عنه - لما أراد أن يعيد سيرة الخلفاء الراشدين في العدل، وأراد أن يأخذ الناس بالتدرج واللين فأنكر عليه ابنه وقال: «مالك يا أبت،

لا تُنْفِذُ الأمورَ؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق»، فقال الخليفة الفقيه: «لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الناس على الحقِ جملةً فيدعوه جملة، فيكون في ذا فتنة».

وإن منهج ديننا يحتمل قبولَ هذه الصروحَ وغيرَها من الوقائع المصادمة للنصوص القطعية، إذا وضعت في خطةٍ مرسومةٍ متأنيةٍ للتغيير وإحلالِ البدائلِ ولو طالت السنوات. فنعايش المنكرَ بأقلِ درجات التغيير، وهو: الإنكار والبغض بالقلب، حتى يتم التغيير المنشود دون إحداث مفاسد تذكر.

رئيس التحرير

أ.د. عجيل جاسم النشمي



البحوث والدراسات

الإيمان في القرآن الكريم
الصيغ، الدلالات، المعاني
دراسة مقارنة

د. عناية الله إبلاغ*

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد

فإن الإيمان الذي يرتكز عليه كيان المؤمنين ويترتب عليه نشاط المسلمين وأعمالهم الفرعية، عميق غاية العمق، عميق في مفهومه ودرك محتواه، عميق في مصداقه وما يطلق عليه، عميق في الوصول إلى رموزه اللغوية، وعميق في استنارة المؤمن بأنواره العظيمة، عميق في إيصاله أهل الحق إلى الدرجات وأهل الباطل إلى الدركات.

به توزن الأعمال، وبمقداره تعرف الأفعال، ولذلك يجب علينا أن نعرف الإيمان بكل محتوياته ونستهدي بالقرآن في معرفة أسراره، لنصل إلى أن الإعجاز القرآني لا ينحصر بالجانب اللفظي منه، بل يسري إلى كل ما يشتمل عليه من المعاني العجيبة والأسرار الغريبة.

(*) عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت – أستاذ مشارك بكلية التربية الأساسية – سابقاً.

والإيمان من حقه أن يأخذ دوره الأول في التعمق حول مفهومه، والتدبر فيما أتى به القرآن الكريم وأرشد الناس إلى الحقائق الإيمانية.

وبهذا كله خصصت بحثي بعنوان: (الإيمان في القرآن الكريم - الصيغ، الدلالات، المعاني: دراسة مقارنة).

وأدعو الله العلي الكبير أن يوفقنا لكل ما فيه الاستنارة بأنوار الإيمان. إنه ولي التوفيق.

والبحث يشتمل على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

أما المقدمة: ففي بيان ضرورة البحث حول الإيمان في عصرنا هذا من كل الجوانب.

والباب الأول: في بيان معنى الإيمان لغة واصطلاحا ومناقشة أقوال بعض العلماء في بيان معناه اللغوي.

الباب الثاني: المذاهب في الإيمان ومناقشة بعض الآراء.

الباب الثالث: الفروق الأساسية بين التصديق العقدي والتصديق المنطقي.

والخاتمة: في نتيجة البحث.

المقدمة:

مضت قرون عديدة على اهتمام علماء المسلمين حول تحقيق القضايا الاعتقادية التي تعتبر بحق من أهم ما يصرف فيه عمر الباحثين للوصول إلى ما هو ضروري في عالمنا الإسلامي من تصحيح عقائد المسلمين، وصونها عن الانحرافات، التي تواجههم في كل عصر، وفي كل مصر.

كان بعض الباحثين يرون أن مدرسة الإيمان من طريق النقل، لا توافق مدرسة الإدراك من طريق العقل، فليخصص الكلام في الاعتقاديات بإطار بعيد عن الكلام في علم الكلام، وبعضهم يؤيدون دور العقل في القضايا العقدية بشدة، معتقدين أن العقل المستنير بأنوار النقل لا يترك المجال للخطر والزيغ، ويردون على القائلين بأن العقل والدين لا يأتلفان.

إن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ترشد البشرية إلى التعقل والتفكر وتُعطي للتأمل والتدبر دوراً هاماً في الوصول إلى الحقائق الثابتة؛ تدل دلالة واضحة على أن العقل والإيمان ليسا في طرفي النقيض، وأن الكفار الذين لم يهتدوا إلى الحق ليس لهم حظ من العقل بمعنى الكلمة، وبالمفهوم الذي ركز عليه القرآن الكريم.

نحن نعيش في عصر عمت فيه البلوى من كل جانب؛ فالماديون يسعون بإلقاء الشكوك والشبهات في القضايا الاعتقادية اليقينية في مؤلفاتهم الفلسفية حول كيفية الخلق وزمانه، وقدم العالم وما إلى ذلك.

ومن ناحية أخرى: فإن التوجه إلى متاع الحياة الدنيا دفع كثيراً من الباحثين إلى التخلي عن التعمق في أسرار القرآن الكريم، والاكتفاء بما هو ضروري - في نظرهم - في القضايا الإسلامية، ومواكبة العصر في الوصول إلى حياة مادية أفضل، والبعد عن الخوض في الآراء، والشبهات التي اشتهرت في العالم الإسلامي بعد ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، مع أن العلماء الأعلام - طوال قرون عديدة - توجهوا إلى الرد على ما يخالف الإسلام عقيدة وسلوكا بوجه خاص، بحيث أصبح الاطلاع على آراء المخالفين والرد عليهم بكل دقة واجباً عليهم؛ ليتمكنوا من أداء حق الدعوة الإسلامية الملقى على عاتقهم.

إن العقل مع إسهامه الكامل في معرفة الحقائق الاعتقادية فإنه يصل إلى درجة - إذا وصل الأمر إلى الكلام عن درك أسرار الله - تعالى - في كنه ذاته وصفاته - يعترف بأنه عاجز في هذا المجال، وأنه يتمسك بأدبه مع الله، ويترك الأمر إلى النصوص من القرآن والحديث؛ احتفاظا باتزانه، ورعاية للحكمة التي أودعها فيه.

إن جولان العقل إلى حد معين وتوقفه عن درك ما يصعب عليه مثل معرفة الروح التي أحالها الله إلى أمره بالإرشاد القرآني: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ سورة الإسراء آية ٨٥.

إن عجز العقل عن إدراك كثير من الأشياء، أكبر دليل على أن أسرار العالم لا يمكن دركها عن طريق العقل، فمنها: ما يدرك حسب إرادة الله، وتسهيل الوسائل لإدراكها، ومنها: ما منعه الله أن يدخل تحت ساحة الإدراك؛ لحكمة لا يعلمها إلا هو.

وبعد:

فإن درك معاني الإيمان في القرآن الكريم، والتعمق في هذه المعاني لمعرفة أسرارها، والاستنارة بأنوار القرآن الكريم في القضايا الاعتقادية - لا سيما فيما يتعلق بالإيمان - يتطلب التحقيق في بيان معاني الإيمان.

علماً بأن الإيمان ومشتقاته من صيغ: الماضي، والمضارع، واسم الفاعل، ذكر في القرآن الكريم في (٢٧٧) موضعا تقريبا، وندرك اختلاف المعاني في بعض المواضع، وهذا يأتي حسب المقام، كما تقتضيه الصلة التي تذكر مع الإيمان (حروف الجر المذكورة بعد الإيمان من الباء أو اللام).

إن هذا التنوع في التعبير عن الإيمان بصلات مختلفة، ولِمَعان متعددة لا ينحصر على الجانب البلاغي، وبالأخص الجانب البديعي والتحسيني، بل له أثر فيما يراد من الإيمان ذاته ومفهومه وأركانه، ولذلك نجد الحاجة ماسة إلى ما هو أكثر تفصيلاً، وأتم توضيحاً، مما قيل في الإيمان؛ لأجل شرح هذه الكلمة التي تحتوي على أسرار ورموز اعتقادية، ولغوية، وبلاغية.

الباب الأول
في بيان معنى الإيمان لغة واصطلاحا
وأقوال بعض العلماء فيه

المعنى اللغوي للإيمان:

إن ما يذكر في المعنى اللغوي للإيمان بأنه تصديق قابل للمناقشة من ناحية اللغة؛ لأن الإيمان مصدر من باب الإفعال مثل (الإكرام) و(الإعلام)، ومن خصوصية هذا الباب: أنه يراعى فيه حفظ معنى المصدر المجرد، فإن (الإكرام) بمعنى إعطاء الكرم، وهكذا في سائر المصادر من هذا الباب، ونظرا إلى هذه الخصوصية فإن الإيمان معناه لغة: إعطاء الأمن؛ حفظاً لمادتها الأصلية في الثلاثي المجرد. وقد جاء الإيمان بمعنى إعطاء الأمن في القرآن الكريم في آية: ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ في سورة قريش.

ولا يصح بأي طريق من الطرق أن نعتبر الإيمان في هذه السورة بمعنى التصديق، بل بمعنى إعطاء الأمن، فلا يصح أن نقول: إن الله صدق قريشاً من خوف، بل جعلهم ذوي أمن من الخوف.

ويظهر من أقوال بعض العلماء: أنهم يعترفون بهذا المعنى اللغوي الأصلي، وهو إعطاء الأمن.

ونظراً إلى أهمية الموضوع وإثبات أن في أقوال بعض العلماء تسامحا، نحتاج إلى التفصيل الآتي:

١ - الإيمان مصدر الثلاثي المزيد من باب الإفعال. مثل: (إكرام) و(إعلام)، والمصدر المجرد من هذا الباب هو الأمن، ومن خصوصيات هذا الباب: أنه إذا كان المجرد لازماً يصير باب الإفعال منه متعدياً إلى مفعول واحد، مثل (الإكرام)، فإن مجرده وهو الكرم، لا يحتاج إلى المفعول، وإذا نقل إلى باب الإفعال يتعدى إلى مفعول واحد.

وأما إذا كان المجرد متعدياً قبل نقله إلى باب الإفعال مثل: باب، علم، فإنه يطلب المفعول الواحد، فإذا جعلناه من باب الإفعال يصير (أعلم) ويطلب المفعولين. فيقال: أعلم زيد عمراً الكتاب.

وهذه القاعدة اللغوية ترشدنا إلى:

أن أهل اللغة يراعون معنى المجرد في المزيد، ولا يستعملونه في غير المادة الأصلية التي تشتمل على المجرد إلا بطريق المجاز أو النقل، وبذلك نتأكد أن المعنى الأصلي للإيمان هو: إعطاء الأمن، وإرادة المعنى الآخر – وهو التصديق – تكون بطريق النقل أو المجاز، ونظراً إلى أن الشرط في النقل ترك المعنى الأول؛ مثل نقل الصلاة من تحريك الصلوين إلى الأركان المخصوصة؛ فإنه ترك فيها المعنى الأول، ويكون التصديق معنى مجازيا للإيمان؛ لأنه لم يترك المعنى الأول (وهو إعطاء الأمن) في الإيمان. وذكر في القرآن الكريم بهذا المعنى في ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾.

٢ – التصديق من ناحية اللغة: مصدر من باب التفعيل. ومعناه: عَدُّ الشخص صادقاً، أو عَدُّ الكلام صادقاً. وأما على مذهب المنطقيين: فإن التصديق عبارة عن الجملة المشتملة على الموضوع والمحمول والنسبة، ولذلك نجد اصطلاحات ثلاثة في التصديق:

أ – اصطلاح أهل اللغة الرامي إلى رعاية الصدق ضد الكذب في معنى التصديق، سواء أكان صدقا واقعيا أم صدقا ادعائيا.

ب – التصديق عند المنطقيين، وهو يتشكل من ثلاثة أجزاء كما ذكرنا.

ج – التصديق عند علماء العقائد فإنه: إذعان بالمعتقدات الدينية حسب ما يتعلق به الإذعان، فإن التصديق بالله إذعان بأن الله هو الواحد الأحد، المتصف بصفات الكمال، المنزه عن صفات النقص.

والتصديق بالرسل: إذعان بأنهم مبعوثون من الله، وهم صادقون فيما أخبروا به.

٣ – الإيمان بالملائكة: إذعان بأنهم عباد مكرمون، [لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون] وهكذا في المعتقدات الأخرى حسب إيجاب كل على حدة.

٤ – ذكر العلامة الألوسي – في تفسيره المعروف بروح المعاني – المعنى اللغوي والاصطلاحي للإيمان. وقال:

الإيمان في اللغة: التصديق. أي إذعان حكم المخبر، وقبوله وجعله صادقا[(١)].

ثم يقول:

وهو (إفعال) من (الأمن) كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة، ويتعدى باللام كما في قوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ سورة الشعراء آية ١١١.

وبالباء كما في قول الرسول – ﷺ –: «الإيمان أن تؤمن بالله» الحديث[(٢)].

قالوا: والأول باعتبار تضمينه معنى الإذعان، والثاني باعتبار تضمينه معنى الاعتراف – إشارة إلى أن التصديق لا يعتبر ما لم يقترن به الاعتراف. وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث أن الواثق صار (ذا أمن) وهو فيه حقيقة عرفية – أيضاً – كما في الأساس[(٣)].

وما ذكره العلامة الألوسي من بيان أصل الباب: توضيح أن هذا الباب يراعى فيه معنى المجرد. وأن تعدية باب الأفعال بالباء واللام لغرض آخر، وهو: أداء هذا اللفظ (الإيمان) لمعنى آخر؛ غير إعطاء الأمن، وهذا المعنى الزائد على المعنى الأصلي المطلوب من باب الأفعال، وهو: إعطاء الأمن. عبارة عن:

الإذعان عند تعديته باللام، والاعتراف عند تعديته بالباء. وما ذكره الألوسي قريب لما ذكره عدد من علماء الأعلام أمثال:

١ – الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني في كتابه: (فتح الباري) شرح صحيح البخاري. إذ يقول:

والإيمان لغة: التصديق. وشرعا: تصديق الرسول فيما جاء به عن ربه. وبعد

---

(١) الأولى في التعبير أن يقول: عده صادقاً؛ لأن الجعل لا يستعمل في هذا الباب؛ نظرا إلى أن المذعن لا يجعل المخبر بحال، بل يعتبره بحال.

(٢) رواه مسلم، وهو المسمى بحديث جبريل عند المحدثين.

(٣) تفسير روح المعاني تأليف الألوسي جزء ١ ص١١٠.

ذكر شيء مما يرتبط بالتصديق والعمل. يقول: والإيمان – فيما قيل – مشتق من: (الأمن) وفيه نظر، لتباين مدلولي الأمن والتصديق، إلا أنه لوحظ فيه معنى مجازي. فيقال: آمنه إذا صدقه، أي: أمنه التكذيب. انتهى كلامه[1].

وهذا الكلام قريب لما نقلناه من كلام الألوسي بشيء من الفرق. وهو: أن الألوسي عند بيانه أن الإيمان بمعنى: (أمنه التكذيب) لم يصرح أنه عند إرادة التصديق يكون مجازا. والعسقلاني صرح بكونه مجازا في التصديق.

٢ – العلامة البدر العيني في كتابه: (عمدة القاري) شرح صحيح البخاري يقول: الكلام في الإيمان على أنواع:

الأول في معناه اللغوي. قال الزمخشري:

الإيمان: إفعال من الأمن؛ يقال: أمنته، وآمنته غيري. ثم يقال: آمنه إذا صدقه. وحقيقته: آمنه التكذيب والمخالفة، وأما تعديته بالباء فلتضمينه معنى: أقر واعترف. وأما ما حكى أبو زيد عن العرب: ما آمنت أن أجد صحابة. أي ما وثقت، فحقيقته: صرت ذا آمن به، أي ذا سكون وطمأنينة. وقال بعض شراح كلامه: وحقيقة قولهم: آمنت: صرت ذا أمن وسكون. ثم ينقل إلى الوثوق، ثم إلى التصديق، ولا خفاء أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين، لأن من آمنه التكذيب فقد صدقه، ومن كان ذا أمن فهو في وثوق وطمأنينة. فهو انتقال من الملزوم إلى اللازم، ثم ينتقل بعد ذلك إلى المعنى الشرعي للإيمان ويقول: الثاني: في معناه باعتبار عرف الشرع، فقد اختلف أهل القبلة في مسمى الإيمان في عرف الشرع على أربع فرق....[2].

٣ – العلامة ملا علي قاري في كتابه: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح إذ يقول:

وهو (الإيمان) التصديق الذي معه أمن وطمأنينة لغة. وفي الشرع: تصديق القلب بما جاء به من عند الرب تعالى. فكأن المؤمن يجعل به نفسه آمنة من

---

(١) فتح الباري ١/٦٤.

(٢) عمدة القاري تأليف البدر العيني ج١٠، ص١٠٢.

العذاب في الدارين، أو من التكذيب والمخالفة وهو (إفعال) من الأمن. يقال: آمنت، وآمنت غيري.

ثم يقال: آمنه إذا صدقه. وقيل: معنى آمن: صرت ذا أمن، ثم نقل إلى التصديق ويعدى باللازم نحو:

﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ سورة يوسف آية ١٧، وقال فرعون: ﴿ءَامَنتُمۡ لَهُۥ﴾ سورة طه آية ٧١ وسورة الشعراء آية ٤٩.

وقد يضمن معنى: اعترف - فيعدى بالباء. نحو: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ سورة البقرة آية ٣. واختلف العلماء فيه على أقوال[1].

٤ - الإمام الغزالي في كتابه: (إحياء علوم الدين) إذ يقول:

والمبحث الأول في موجب اللغة. والحق فيه: أن الإيمان عبارة عن التصديق، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ سورة يوسف آية ١٧. أي: بمصدق لنا.

ويذكر العلامة الزبيدي في شرح كلام الإمام الغزالي تفصيلا إذ يقول: فهذا مفهوم الإيمان لغة، وهمزة آمن: للتعدية، أو الصيرورة.

فعلى الأول: كأن المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه. وعلى الثاني كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً.

وباعتبار تضمنه معنى الإقرار والاعتراف يتعدى بالباء. كما قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ سورة البقرة آية ٢٨٥. وباعتبار تضمنه معنى القبول يعدى باللام. ومنه قوله تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞ﴾ سورة العنكبوت آية ٢٦.

والحكم الواحد يصح تعلقه بمتعلقات متعددة، باعتبارات مختلفة مثل: آمنت بالله؛ أي بأنه واحد، متصف بكل كمال، منزه عن كل وصف لا كمال فيه، وآمنت بالرسول، أي: بأنه مبعوث من الله، صادق فيما أخبر به، وآمنت بالملائكة: أي: بأنهم عباد الله المكرمون، وآمنت بكتب الله، أي: بأنها منزلة من عنده[2].

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ج؛، ص١٠٧.

(٢) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين تأليف الزبيدي ج٢، ص٢٣٤.

٥ – العلامة بشير أحمد الديوبندي العثماني في شرحه على صحيح مسلم المعروف بفتح الملهم يقول: البحث الأول في موجب اللغة؛ قال الزمخشري: الإيمان: إفعال من الأمن، يقال: آمنته وآمنته غيري. ثم يقال: آمنه: إذا صدقه، وحقيقته: آمنه التكذيب والمخالفة، وأما تعديته بالباء فلتضمنه معنى: أقر وأعترف، وتعديته باللام، كما في قوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ سورة الشعراء آية ١١١. فلتضمنه معنى الإذعان والانقياد.

وأما ما حكى أبو زيد عن العرب: ما أمنت أن أجد صحابة؛ أي ما وثقت، فحقيقته: صرت ذا أمن به. أي: ذا سكون وطمأنينة.

وقال بعض شراح كلامه: وحقيقة قولهم: آمنت، صرت ذا أمن وسكون، ثم ينقل إلى الوثوق ثم إلى التصديق.

ولا خفاء في أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين؛ لأن من آمنه التكذيب فقد صدقه، ومن كان ذا أمن فهو في وثوق وطمأنينة. فهو انتقال من الملزوم إلى اللازم[(١)].

وقد ذكرنا نص عبارات هؤلاء العلماء الأعلام مع وجود التكرار في بعضها – لا سيما عند نقلهم كلام الزمخشري – حفظا للأمانة العلمية.

ويظهر لي أن القول: بأن التصديق هو المعنى اللغوي للإيمان لا يخلو من التسامح إن لم نقل: من الاضطراب؛ للأدلة التالية:

المعنى اللغوي إذا ذكر مطلقا يراد منه ما يستفاد من مادة الكلمة وجوهرها، وإذا ذكر المعنى اللغوي مقيدا بعبارات: (يستعمل في اللغة لكذا؛ أو معناه في استعمال اللغويين كذا) فهذا المعنى اللغوي لا يتقيد بمادة الكلمة وجوهرها وحروفها، ويتكئ على ما سمع من أهل اللغة.

الإيمان في أقوال العلماء ذكر في الرديف الأول وهو: المعنى اللغوي مطلقا من غير التقييد، فليكن التصديق عند هذه العبارة (الإيمان لغة: التصديق)

---

(١) فتح الملهم على صحيح مسلم تأليف بشير أحمد الديوبندي العثماني ج١ ص١٥١.

مفهوما ومدلولا لمادة كلمة الإيمان، ومعلوم أن مادة هذه الكلمة وجوهرها لا تدل على التصديق مباشرة، ولكن يستفاد منه التصديق في الاستعمال، لا في أصل اللغة. وبعد هذه المقدمات نقول:

١ – إن الإيمان له معنى واحد في اللغة، وهو: إعطاء الأمن، وهذا هو المعنى الحقيقي، ثم استعمل في التصديق استعمالاً مجازياً، لعلاقة بين المعنى الحقيقي، وهو: إعطاء الأمن، والمعنى المجازي وهو: التصديق؛ لأن من يصدق شخصا في كلامه يجعله ذا أمن من التكذيب، وهذه العلاقة علاقة اللزوم المعتبر في علاقات المجاز والتي حددت عند علماء البلاغة والمنطق بأربعة وعشرين علاقة[١].

٢ – إن إطلاق الإيمان على التصديق إطلاقاً مجازياً – لا حقيقياً – لم يصرح به عدد من العلماء، بل اكتفوا بعبارة: الإيمان معناه اللغوي التصديق.

ولم يذكروا الفروق الأساسية بين المعنى المستنبط من مادة الكلمة والمعنى المستعمل فيه عند أهل اللغة، وإذا كنا نتتبع كلام العرب لا نجد كلمة يكون لها معنيان لغويان من غير أن يكون أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً، أو أحدهما منقولاً والآخر منقولاً إليه.

٣ – ما ذكره بعض شراح قول الزمخشري بأن حقيقة قولهم: آمنت، صرت ذا أمن محل نظر واعتراض؛ لأن (صرت ذا أمن) هو معنى قولنا: (أمنت) بفتح الهمزة

---

(١) ذكر محب الله البهاري في كتابه سلم العلوم في علم المنطق: أن العلماء حصروا المجاز في ٢٤ نوعا، وذكر صاحب سياء النجوم هذه العلاقة في: السببية والمسببية وبالعكس، وإطلاق الملزوم على اللازم وبالعكس، والمطلق على المقيد وعكسه، وإطلاق الخاص على العام وعكسه، وحذف المضاف، مثل: واسأل القرية؛ أي أهلها وحذف المضاف إليه. وكذلك اعتبروا المحاورة أيضا من أنواع علاقات المجاز، كما أن تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه من مسوغات المجاز، وعكسه إطلاق الشيء على ما كان الأول مثل إطلاق الشيخ على الشباب، والثاني عكسه. وكذلك إطلاق الظرف على المظروف، وعكسه، وإطلاق الآلة على ذي الآلة وعكسه، وإطلاق أحد البدلين على الآخر كإطلاق الدم على الدية، وإطلاق أحد الضدين على الآخر، وغيرها من العلاقات الثابتة في الاستقراء. سلم العلوم طبع باكستان ص٤٢.

من الأمن، لا آمنت من الإيمان؛ وإلا لا يكون هناك أي فرق بين الفعل المشتق من المصدر المجرد وهو: (الأمن) والفعل المشتق من المصدر المزيد من باب الإفعال وهو (الإيمان) فكيف ذكروا هذا المطلب نقلاً عن بعض الشراح (من غير اسم أو أسماء هؤلاء الشارحين)، ولم يعلقوا عليه وينبهوا إلى ما وقعوا فيه من الأخطاء. وكأنهم اقتنعوا بما ذكره هؤلاء الشراح.

٤ – ما ذكره العلامة الزبيدي وغيره: من أن الهمزة في آمنت يمكن أن تكون للتعدية أو الصيرورة؛ فعلى الأول: كأن المصدق جعل الغير آمنا (الأولى في التعبير عد الغير آمنا، لأن الجعل لا يتحقق في هذا المقام) وعلى الثاني: كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً.

إن ما ذكره الزبيدي – رحمه الله – بظاهره يبرر ما ذكره شارح كلام الزمخشري بأن حقيقة قولهم:

(آمنت) صرت ذا أمن، ولكن المتعمق في اللغة يعرف أن استعمال باب الإفعال للصيرورة، إذا لم يكن الفعل المجرد دالاً على الصيرورة حتى نضطر إلى تغيير الباب من المجرد إلى المزيد، وإذا كان أصل باب المجرد دالاً على الصيرورة؛ فلا داعي لاشتقاق باب الإفعال لأجل هذا المطلب وهو الصيرورة؛ وها هنا حينما نقول: أمنت بصيغة الماضي من مصدر الأمن يكون المعنى: صرت ذا أمن، فلا حاجة إلى أن نجعل بناء آخر وهو: (آمنت) من الإيمان للدلالة على الصيرورة؛ ومن ناحية أخرى: كلمة آمنت من الإيمان يتعدى إلى المفعول، وهذه التعدية تتطلب أن يكون هذا البناء للتصيير، لا للصيرورة، ولا يخفى الفرق الدقيق بين الصيرورة والتصيير، لأن الصيرورة مصدر لازم، والتصيير مصدر متعد، والمناسب مع الفعل المتعدي؛ وهو المصدر المتعدي، أي التصيير من باب التفعيل، لا الصيرورة وقد أشرنا إلى ذلك سابقا.

ونظراً إلى أن الموضوع يتطلب التفصيل والاستدلال من قواعد الصرف؛ نذكر ما ورد في كتاب الشافية لابن الحاجب وشرحه – تأليف الشيخ رضي الدين – حيث يقول: إن باب الأفعال يأتي للصيرورة، أي: صيرورته ذا كذا؛ وصيرورة ما هو فاعل أفعل صاحب شيء، وهو على ضربين:

١ – إما أن يصير صاحب ما اشتق منه نحو (ألحم زيد) أي صار ذا لحم، و(أطفلت امرأة) أي صارت ذا طفل، و:(أعسر) و(أيسر)، و(أقل) أي صار ذا عسر ويسر وقلة و(أغدَّ البعير) أي صار ذا غدة، و(أرأب فلان) أي صار ذا ريبة.

٢ – أن يصير الشيء صاحب شيء، وهو صاحب ما اشتق منه نحو (أجرب الرجل) أي صار ذا إبل ذات جرب، و(أخبث الرجل) أي صار ذا أحباب خبثاء، و(ألأم زيد) أي صار صاحب قوم يلومونه، وإذا أردنا أن لا نستعمل الصيرورة في مادة اللوم فلا نقول: (الأم زيد) بل نقول: زيد مليم، أي: يلومه الناس[١].

٥ – ذكر البدر العيني في شرحه على صحيح البخاري – المعروف بعمدة القارء – ما يدل على أن الإيمان نقل إلى التصديق والوثوق، وهذا النقل من المعنى اللغوي وهو صرت ذا أمن. ثم ذكر: أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين[٢].

وهذا محل مناقشة حسب ما يلي:

أ – صرح بأن كلمة: (آمن) بمعنى صار ذا أمن، وقد ذكرنا أن آمن فعل الماضي من باب الإفعال، وحسب ما تقتضيه طبيعة هذا الباب أن يكون آمن بمعنى جعل شيء آخر ذا أمن، لا أن يكون الشيء بنفسه ذا أمن؛ لأن هذا معنى (أمن) صيغة المجرد كما ذكرنا.

ب – إذا كان استعمال الإيمان بمعنى الوثوق والتصديق استعمالا مجازياً – كما صرح به – فلا يصح إطلاق النقل عليه، للفرق بين النقل، والتجوز، والمنقول، والمجاز؛ لأن النقل يتطلب ترك المعنى المنقول عنه، كالصلاة عند من يقول: إنه منقول عن المعنى اللغوي، وهو

---

(١) شرح الشافية تأليف الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي ج١ ص٨٤.
(٢) البدر العيني ج١ ص١٠٢.

تحريك الصلوين إلى الأركان المخصوصة المناسبة بينهما. وصار المعنى متروكا حسب ما تقتضيه القاعدة الثابتة لدى العلماء في النقل(١).

وأما المعنى المجازي فلا يشترط في إرادته ترك المعنى الحقيقي، ولذلك يسمونه مجازا؛ لتجاوز اللفظ من المعنى الحقيقي إلى المعنى المراد. وبعبارة أخرى:

إن إطلاق المعنى المجازي على المعنى المراد حينما كان المعنى الأول الحقيقي بقوته وقدرته في الاستعمال، ولم يطرأ أي طارئ من الترك، أو قلة الاستعمال. فلا نقول: إن استعمال الأسد للرجل الشجاع يقتضي ترك المعنى الحقيقي. بل نقول: إن المعنى الحقيقي ثابت ومستعمل، ولكن لا يراد عند إطلاقه على الرجل الشجاع.

جـ - إذا كان الإيمان بمعنى التصديق في اللغة فليستعمل أحدهما موضع الآخر، مع أنه لا يصح هذا الاستعمال بطريق الإيجاب الكلي، بل بطريق الإيجاب الجزئي، فلا يصح أن يقال: كل ما يطلق عليه التصديق يطلق عليه الإيمان، بل بعض ما يطلق عليه التصديق لا يصدق عليه الإيمان، والبعض الآخر يصدق عليه الإيمان، ومن الأدلة على هذا المطلب:

١ - قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ

(١) ذكر محب الله البهاري رحمه الله في كتابه سلم العلوم في المنطق؛ ما يدل على أن المنقول من جملة الكلمات الكثيرة المعنى، ويمتاز عن المشترك بأن كل معانيه موضوع له؛ وأما المنقول فإن الوضع بإزاء المعنى الأول؛ وينقل إلى الثاني، ويقول أحد شراح كلامه: اللفظ الموضوع للكثير الذي تخلل النقل بين معانيه، يسمى منقولاً؛ فإذا استعمل في المعنى الأول الأصلي المتروك يحتاج إلى القرينة، كالصلاة حقيقة في الدعاء ومجاز في الأركان المخصوصة. وخلاصة كلام محب الله البهاري وشارح قوله: أن المنقول يمتاز عن المجاز بأن النقل فيه ترك للمعنى الأصلي، ويكون اللفظ مشهوراً في المعنى الثاني، وفي المجاز لا يكون المعنى الأول - وهو الحقيقي متروكا -. سلم العلوم طبع باكستان ص٤٠.

وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ سورة يونس آية ٣٧.
٢ - قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ سورة يوسف آية ١١١.

ففي هاتين الآيتين لا يصح أن نضع الإيمان موضع التصديق ونقول: إيمان الذي بين يديه، لأن التصديق في الآيتين المباركتين المذكورتين صفة القرآن، وهو لا يتصف بالإيمان، فلا يقال: إن القرآن إيمان، بل يقال: إن القرآن تصديق للكتب السماوية السابقة، ومصدق لها. القرآن لا يتصف بأنه مؤمن ويتصف بأنه مصدق. وبذلك ندرك الفرق بين الإيمان والتصديق.

إن الإيمان مصدر من باب الإفعال، أصله: (إءمان)، ومعناه: عد الشخص أو الشيء مأمونا، والتصديق مصدر من باب التفعيل، بمعنى عد الشخص صادقا أو عد الكلام صادقا؛ وبهذين التعريفين يجتمعان حينا، ويفترقان حينا آخر.

وبذلك نقول: الحكم بأن الإيمان هو التصديق إذا كان بطريق المسامحة في الكلام فله وجه ودليل، وإذا كان الحكم بطريق المساواة بين المبتدأ والخبر والموضوع والمحمول (الإيمان التصديق) فلا دليل عليه.

وخلاصة الكلام:

إن الإيمان بالمعنى اللغوي هو إعطاء الأمن، أو عد الشيء مأمونا، وهذا المعنى موافق لمادة الصيغة، ويستعمل في التصديق استعمالا مجازيا، والدليل على صحة هذا الاستعمال وعلى وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي: أن المصدق المؤمن يعطي الأمان للمؤمن به من التكذيب، أي يعتقده غير مكذوب، فيصرف العطاء إلى الاعتقاد، لأن المؤمن لا يعطى الأمن والأمان، بل يعتقد ويجزم أن المؤمن به ذو أمن من كونه مكذوبا. فقولنا: آمنا بالقرآن،

اعتقدنا أن القرآن ذو أمن من التكذيب، أي: لا يليق أن يكذب، ونصدقه، أي: نعتبره صادقاً.

فالإيمان بالقرآن عقيدة المؤمن بهذا الأمن وإن كان القرآن غير مأمون من طرف شخص آخر وهو الكافر، ولكن المؤمن بقوله: (آمنت بالقرآن) يحكى عن حاله، وعن نفسه وعن عقيدته، وتصديقه بأن القرآن مأمون من التكذيب، وهو حينما يؤمن به لا يكون مكذوباً له. ويتفرع عن هذا القول أمور أخرى:

١ - إن إطلاق المؤمن على الله تعالى - وهو اسم من أسماء الله الحسنى - يراعى فيه المعنى اللغوي: (إعطاء الأمن)، وصيغة (المؤمن) اسم فاعل على وزن مفعل. ويكون المعنى: أن الله مؤمن، أي: يعطي الأمان للخلق من الظلم. يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ سورة الكهف آية ٤٩.
وقيل: يطلق على الله المؤمن؛ لأنه آمن (أءمن) أولياؤه عذابه. قال ابن الأعرابي: قال المنذري: سمعت أبا العباس يقول: المؤمن عند العرب: المصدق.
وإطلاق المؤمن على الله - تعالى - لأنه يصدق عباده المسلمين يوم القيامة إذا سأل الأمم عن تبليغ رسولهم، فيقولون: ما جاءنا من رسول ولا نذير، ويكذبون أنبياءهم، ويؤتى بأمة محمد - ﷺ - فيسألون عن ذلك فيصدقون الرسل الماضيين، فيصدقهم الله - تعالى - ويصدقهم النبي - ﷺ -، يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ سورة النساء آية ٤١.
وقيل في إطلاق المؤمن على الله تعالى: إنه يؤمنهم (يعطيهم الأمان) في القيامة عذابه، فهو ضد (الخوف)، أو يطلق على الله المؤمن، لأنه يصدق (فعل المضارع من الصدق) عباده ما وعدهم، أو يصدق (فعل المضارع من التصديق) أي يصدق عباده ما وعدهم، وكل هذه الصفات لله - عز وجل -، لأنه صدق بقوله من (التصديق) ما دعا إليه عباده من توحيد، وكأنه أمن الخلق من ظلمه، وما وعد من البعث، والجنة لمن آمن به، والنار لمن كفر به فإنه مصدق وعده لا شريك له.
قال ابن الأثير في أسماء الله تعالى: المؤمن هو الذي يصدق عباده وعده، فهو

من الإيمان بمعنى التصديق، أو يؤمنهم يوم القيامة، فهو من الأمان ضد الخوف المحكم: المؤمن الله – تعالى – يؤمن عباده من عذابه[1].

٢ – نظراً إلى ما ثبت من: أن الأشياء تعرف بأضدادها. علينا أن نعرف الأمن والأمانة، والإيمان والتصديق فالأمن ضد الخوف، والأمانة ضد الخيانة، والإيمان ضد الكفر (حسب اصطلاح الشرع لا اللغة)، والتصديق ضد التكذيب. وكل منها ورد في القرآن الكريم بمشتقاتها.

قال الله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ سورة الأعراف آية ٩٩، فإن هذه الآية تشتمل على الماضي والمضارع من مصدر (الأمن)، فتكون الصيغ: (الماضي والمضارع واسم الفاعل والمصدر) على النحو التالي: أمن، يأمن آمنا، (أمن) فعل الماضي و(يأمن) فعل المضارع في الآية المذكورة، وأما اسم الفاعل ففي قوله تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ سورة آل عمران آية ٩٧.

والمصدر في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ سورة البقرة آية ١٢٥.

وأيضا وردت صيغة الصفة المشبهة من هذا الباب في عدة مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ سورة الشعراء آية ١٠٧.

وأما مشتقات مصدر: (الإيمان) من باب الإفعال الثلاثي المزيد فعبارة عن: آمن، يؤمن، إيمانا، مؤمن، (الصيغ الأربع: الماضي، والمضارع، والمصدر، واسم الفاعل) والأمثلة في القرآن الكريم: الماضي واسم الفاعل:

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ سورة البقرة آية ٢٨٥.

فعل المضارع:

﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ سورة البقرة آية ٣.

---

(١) لسان العرب ١٣/٢١٦ مادة أمن.

المصدر:

﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ سورة البقرة آية ١٠٨.

مثال آخر لصيغة اسم الفاعل:

﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ سورة البقرة ٢٢١.

وقد ورد مصدر (أمن) مع مشتقاته في القرآن الكريم في ما يقرب من: (٥٧) مرة، ومصدر إيمان مع مشتقاته فيما يقرب من (٨٣٠) مرة، والأمانة مع مشتقاتها في (٨) مواضع تقريبا. ومصدر تصديق مع مشتقاته في ما يقرب من (١١) مرة. والمتتبع للآيات القرآنية والدارس لأسرار القرآن الكريم والمستنير بأنوار هذا الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه يتأكد بوجود المناسبة بين مصادر: إيمان، أمن، أمانة والتصديق) ويمكن القول: بأن الإيمان أمانة في أعناق المؤمنين، وفيه أمن وأمان من العذاب، والفتن والشرور إذا رسخ في قلب المؤمن.

٣ – إن استعمال الإيمان ومشتقاته – إما متعديا بنفسه أو بحرف الجر بالباء أو اللام كما ذكرنا – يجعل الموضوع قابلا للنظر والتعمق، إذ أن تعديته بنفسه هي الموافقة لطبيعة هذا الباب (باب الإفعال) لأنه ثبت في علم الصرف في خواص الأبواب: أن باب الإفعال يأتي للتعدية غالباً[١].

وحينما يتعدى الإيمان بنفسه لا يراد منه الإيمان الشرعي – ضد الكفر – بل يراد إعطاء الأمن ضد الخوف. قال الله تعالى:

﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ﴿٣﴾ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ﴿٤﴾﴾ سورة قريش آيتان ٣–٤.

هذا هو فعل الماضي من مصدر «الإيمان»، واستعمل من غير تعديته بحرف الجر، ولم يرد منه الإيمان الشرعي المضاد للكفر.

والإيمان المذكور في القرآن ومشتقاته يتعدى بالباء أكثر من تعديته باللام، ولعل

(١) الشافية تأليف ابن الحاجب طبع باكستان ص١٣.

السر في ذلك - والله أعلم - أن الإيمان يحتاج إلى الاعتراف؛ لأنه ثبت عند المفسرين: أن الإيمان حينما يتعدى بالباء يكون متضمنا لمعنى الاعتراف: يقال: اعترف به وأقر به. ويكون مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - في جعل الإقرار ركنا أساسيا للإيمان - موافقا لاستعمال كلمة الإيمان مع حرف الباء. وكما نجد في كثير من الآيات القرآنية أن الإيمان ذكر بهذا الحرف (ب)، وورد في الحديث - أيضا - هذا الاستعمال حينما أجاب الرسول - ﷺ - لجبريل حينما سأله وقال: أخبرني عن الإيمان. فرد عليه بقوله: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر: خيره وشره...» الحديث(١).

علما بأن ركنية الإقرار في الإيمان، وركنية التصديق ليست على نسق واحد، فإن التصديق ركن أساسي يترتب عليه الإيمان وجودا، وعدما، ولكن الإقرار والاعتراف ليس بهذه المثابة، فإنه يسقط أحيانا، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ سورة النحل آية ١٠٦.

والركنية تتفاوت حسب أهمية هذا الركن. مثلاً:

رأس الإنسان ركن له، ويد الإنسان ركن له، وكذلك رجله، ولكن الإنسان إذا قطع رأسه لا يبقى حيا، وإذا قطعت اليد أو الرجل يبقى حيا.

فالإيمان بدون التصديق لا يكون إيمانا، ولكن بدون الإقرار والاعتراف يكون إيمانا، بشرط أن يكون عدم الإقرار لعذر، إذ عند تصديقه بالقلب وعدم وجود المانع للإقرار باللسان، ومع هذا من لا يعترف بالإيمان لا يكون مؤمناً، لأنه حينذاك: إما معاند أو شاك وكلاهما ينافيان الإيمان، وبالتالي ينافيان التصديق القلبي الداعي لرفع العناد والشك. ولذلك يقول المحققون من علماء العقائد: إن مجرد التصديق كاف في الإيمان؛ لأنه المقصود، وأما الإقرار فهو قرينة للعلم بوجود الإيمان في القلب؛ لأنه أمر باطني، ونستدل بوجوده في

---

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ج١ ص١١٧ والحديث معروف لدى الكل. ورواه البخاري في كتاب الإيمان، ومسلم في كتاب الإيمان، والنسائي في كتاب الإيمان، وابن ماجه في كتاب المقدمة وكتاب الفتن، وأحمد في مسند باقي المكثرين.

التعبير باللسان، وإذا حصل أن الشخص آمن بقلبه وصدق تصديقا موافقا للمعايير الاعتقادية وجزم وتأكد وتيقن، ولكن لم تتح له الفرصة لإظهار هذه الحالة القلبية باللسان فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، ويكون مقره الجنة عند وفاته في هذه الحالة وهي الدخول في الإسلام بقلبه وعدم الفرصة لإظهار الإيمان باللسان.

ذكر ابن الهمام: أن أهل هذا القول (الحكم بإيمان تارك الإقرار) اتفقوا على: أنه يلزم أن يعتقد المصدق بأنه متى طلب منه الإقرار يأتي به، فإن طولب ولم يقر فهو كافر عنادا.

ذهب الإمام أبو حنيفة – رحمه الله – وكثير من أتباعه إلى أن الإقرار وما في حكمه – كإشارة الأخرس – لا بد منه، فالمصدق لا يكون مؤمنا إيمانا تترتب عليه الأحكام الأخروية إذا لم يكن مقراً[١].

يقصد الإمام أبو حنيفة بهذه العبارة: أن المصدق إذا لم يكن مقراً ولم يكن أي مانع لإقراره لا يكون مؤمنا؛ لأن هذا دليل على عناده والله – تعالى – ذم المعاندين أكثر مما ذمّ من الجاهلين، وبذلك يكون تصديقه القلبي ضد النكارة مساويا للمعرفة، لا ضد الإنكار، بمعنى أن هذا الشخص يعرف الحق، ولكن لا يعترف به، وهذا القدر لا يعتبر إيمانا لقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمُۘ﴾ سورة الأنعام آية ٢٠.

فإن المعرفة لها معنيان:

الأول: ضد النكارة، فيقال: هذا معروف. أي: غير مجهول.

والثاني: ضد الإنكار. ويقال: أعرف هذا، وأقر به، ولا أنكره.

وفرق بين النكارة والإنكار. والمعرفة المعتبرة في الإيمان هي التي يكون معها التصديق ولا يشوبها الإنكار. وقد روي عن علي – رضي الله عنه –

(١) رسائل الإمام أبي حنيفة: الفقه الأكبر، الفقه الأبسط، العالم والمتعلم، والوصية، ورسائل أبي حنيفة إلى أبي مسلم البتي.

وكرم الله وجهه أنه قال: الإيمان معرفة. والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق(١).

المعرفة الإيمانية فيها ضد النكارة زائد عليه أنها ضد الإنكار. أي: المؤمن يعرف المؤمن به، ووصل علمه به، وليس جاهلا عن معرفته، ومع هذا العلم يأتي بشيء آخر يترتب عليه الإيمان، وهو: أنه يصدقه، ويجزم به، ولا ينكره.

وقد ذكرنا: أن أهل الكتاب وكثيراً من الكفار يعرفون صدق القرآن، وصدق ما جاء به محمد - ﷺ - ولكن لا يصدقون به، أي: لا يتبعون المعرفة ضد الإنكار للمعرفة ضد النكارة. أي: لا يؤمنون بما يعلمون، ولا يصدقون.

ويمكن القول: بأن المعرفة ضد الإنكار المعتبرة في الإيمان أخص مطلقاً، والمعرفة ضد النكارة أعم مطلقا، ونظرا إلى قاعدة العموم والخصوص المطلق «كلما تحقق الخاص يتحقق العام، وليس كلما تحقق العام يتحقق الخاص» مثل الحيوان العام، والإنسان الخاص؛ فكلما تحقق الإنسان يتحقق الحيوان، ولا عكس، أي كلما تحقق الحيوان لا يلزم منه أن يتحقق الإنسان؛ لأنه يمكن وجوده في النوع الآخر، وهو: البقر، أو الفرس.

فكلما تحققت المعرفة الإيمانية ضد الإنكار تتحقق المعرفة بمعنى العلم، وضد النكارة، وليس كلما تحققت المعرفة والعلم ضد النكارة؛ تحققت المعرفة الإيمانية، مثل معرفة أهل الكتاب للرسول - ﷺ - فإن فيها المعرفة والعلم ضد النكارة، وليس فيها المعرفة الإيمانية ضد الإنكار. وكذلك الموضوعات الإيمانية الأخرى، فإنهم يعرفونها، ولكن لا يصدقون بها، ولذلك بقوا في ضلالهم.

---

(١) تفسير روح المعاني تأليف الألوسي طبع دار إحياء التراث ج١ ص١١١.

الباب الثاني
في بيان المذاهب في الإيمان وأدلتها
ومناقشة بعض الآراء

إن الباحث الذي يريد التحقيق الكامل في الإيمان على وجه سرد المذاهب، وإيراد الأدلة لكل مذهب لا يصل إلى آخر الخط، ولا يكاد ينال حق البحث في استيفاء كل الجوانب الضرورية في موضوع الإيمان. وما ذكره بعض المفسرين، وبعض المتكلمين يعتبر أداء حق التحقيق، نظراً إلى طبيعة مؤلفاتهم، مع الالتزام ببيان ترجيح مذهب خاص يكون المؤلف والمحقق متمذهباً به، وهذا يتسبب في عدم ذكر أدلة المخالفين والدخول فيها بالتعمق.

وأيضا: إن ذكر المذاهب كلها قلما نال حظه في المؤلفات، ولم يذكر المؤلفون إلا أربعة مذاهب التي كثر ذكرها في كتب العقائد.

وبعد سرد المذاهب في عدة كتب نجد المذاهب المعروفة في الإيمان ثمانية، وما زاد عليها فلا يعتبر إلا من المذاهب غير المعروفة.

ووجه الحصر في ثمانية يمكن أن يذكر بالطريق الآتي:

الإيمان: إما شيء مفرد أو شيئان، أو ثلاثة. ويتشكل من الأول ثلاثة مذاهب، ومن الثاني ثلاثة مذاهب، ومن الثالث مذهبان.

وذلك لأن الشيء المفرد: إما أن يكون إقرارا فقط، أو تصديقاً فحسب، أو المعرفة وحدها.

الأول: مذهب الكرامية.

والثاني: مذهب بعض قدماء المتكلمين.

والثالث: مذهب جهم بن صفوان.

وإذا كان الإيمان شيئين تتحقق فيه ثلاثة أوجه، كل وجه يكون مذهباً مستقلاً. كما يلي:

الإقرار والتصديق ركنان مستقلان – أو الإقرار شرط والتصديق ركن، أو بالعكس.

الأول: مذهب الإمام أبي حنيفة.

والثاني: مذهب كثير من الفقهاء، وينسب إلى الماتريدي والأشعري، وبعض أهل الحديث.

والعكس – وهو أن يكون الإقرار ركنا، والتصديق شرطا – فهو مذهب القطان أحد علماء العقائد.

فيكون سرد المذاهب كالتالي:

١ – الإيمان: هو التصديق والإقرار ركنان مستقلان، وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة – رحمه الله – ومن يأخذ بآرائه، مثل الإمام الطحاوي.

٢ – الإيمان: هو المعرفة وحدها، وإليه ذهب جهم بن صفوان وأتباعه.

٣ – الإيمان: هو الإقرار وحده. وإليه ذهبت الكرامية.

٤ – الإيمان: هو التصديق في القلب، والإقرار شرط لإجراء الأحكام، لا لتحقق أصل ماهية الإيمان، وإليه ذهب الفقهاء، وينسب إلى الماتريدي، والأشعري، وبعض أهل الحديث.

٥ – الإيمان: هو الإقرار، وأما التصديق فشرط. وإليه ذهب القطان أحد علماء العقائد.

٦ – الإيمان: هو التصديق وحده، وإليه ذهب بعض قدماء المتكلمين.

٧ – الإيمان: هو الإقرار والتصديق والعمل. وهذا الأخير (العمل) شرط لتحقق الإيمان الكامل، وإليه ذهب أهل الحديث.

٨ – الإيمان: هو الإقرار والتصديق والعمل. وهذا الأخير (العمل) داخل في ماهية الإيمان، وإليه ذهبت المعتزلة والخوارج، مع الفرق بين الطائفتين بأن المعتزلة يقولون: مرتكب الكبائر خارج عن الإيمان، وليس داخلاً في الكفر، بل هو في منزلة بين المنزلتين.

وأما الخوارج فيقولون: إن مرتكب الكبيرة يخرج من الإيمان ويدخل في الكفر، وليس هناك واسطة بين الإيمان والكفر.

وبعد هذا السرد الإجمالي نقول:

لا شك أن الله – تعالى – منح عباده – الذين كلفوا بالإيمان – قلباً به يدركون الحقائق، ويذكرون به عظمة معبودهم، ولسانا به يعبرون عن المقاصد التي تدور في أفكارهم. وجوارح بها يعبدون ربهم وخالقهم، ولا يشك أحد في هذا. بل الكل يعترف بأن هذه الثلاثة لها تكليف بنوع من التعظيم، والذي يدور حوله النزاع أنه:

هل للكل دخل في تحقق ماهية الإيمان؟ كما ذهب إليه القائلون: بأن أجزاء ماهية الإيمان ثلاثة، أو الإيمان من حيث تحقق أصل ماهيته يتوقف على البعض دون البعض، وقبل بيان تحقيق مذهب الإمام أبي حنيفة – رحمه الله – نذكر المذاهب الأخرى مع بعض الأدلة لأصحابها ونقد تلك الأدلة:

١ – يستدل القائلون: بأن الإيمان هو التصديق وحده، وليس للإقرار أية علاقة بالإيمان، لا شرطا، ولا شطرا، بما يلي:

إن اللغة لا تعرف لكلمة الإيمان معنى إلا واحدا، وهو: التصديق. والأصل عدم النقل من المعنى اللغوي. وأن قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ سورة الحجرات آية ١٤، وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ سورة المجادلة آية ٢٢، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ سورة المائدة آية ٤١. وغير المذكور من الآيات التي نكر فيها القلب مع الإيمان تدل دلالة واضحة على أن الإيمان هو التصديق القلبي وحده، ولا دخل للإقرار به.

ونوقش هذا المذهب بأن آية: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ سورة البقرة آية ١٣٦، وقوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ سورة الفتح آية ٢٦.

وقول الرسول – ﷺ – «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»[١].

وقوله – ﷺ –: قولوا: «لا إله إلا الله تفلحوا»[٢].

---

(١) رواه أحمد ومسلم بلفظ: يقولوا، والبخاري بلفظ يشهدوا.

(٢) رواه أحمد في مسنده.

صريح في أن الإقرار له دخل في الإيمان – فالقول: بأن الإقرار ليس له علاقة بالإيمان – لا شرطاً ولا شطراً – يخالف هذه النصوص.

٢ – يستدل القائلون: بأن الإيمان هو المعرفة وحدها: أن الله بين لأهل الكتاب المعرفة بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾ سورة البقرة آية ١٤٦. ثم قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ سورة البقرة آية ١٤٦.

فلو كان كل عارف كافرا غير مؤمن لما لحق الذم بالفريق الكاتم منهم، بل يلحق الكل، وهذا يدل على أن العارف ينقسم إلى قسمين: كافر: وهو الكاتم الجاحد اللسان، والذي قال تعالى في حقه: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ﴾ سورة النمل آية ١٤. ومؤمن: وهو العارف الساكت.

وقد نادى بهذا جهم بن صفوان سنة ١٢٨ هجرية وكان يقول: إن ذوي الإيمان لا يتفاضلون فيه. إذ الإيمان معرفة. والمعارف لا تتفاضل. وقد أعلن جهم هذا المذهب مع سائر أقواله في الجبر، وأعلن مذهبه بسمرقند وترمذ – ونرد على استدلاله بالآيات القرآنية بما يلي: إن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ سورة الأنعام الآية ١٢ بعد قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾ سورة البقرة آية ١٤٦.

يدل على أن الله – تعالى – وصف العارف بأنه غير مؤمن، ورتب عليه الذم، ولو كان الإيمان المعرفة وحدها لا يترتب الذم على هذه المعرفة.

وقد ناظر الإمام أبو حنيفة – رحمه الله – مؤسس هذا المذهب – وهو جهم بن صفوان – وغلبه في المناظرة، وقال جهم: سأرجع إلى قولك، ولم يرجع[(١)].

وأيضاً ذهب جهم بن صفوان إلى أن العقل هو الموجب للمعارف قبل ورود السمع، فالعقل يمكنه أن يعرف الخير ويميزه من الشر، ويمكنه أن يصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة، ويجب على الإنسان أن يعمل بهدى العقل في ذلك، إذا لم يكن هناك وحي إلهي.

---

(١) انظر كتاب: أبو حنيفة لموفق الدين المكي.

٣ - ويستدل القائلون: بأن الإيمان هو الإقرار وحده، والمؤمن هو الذي يقر بالشهادتين. بأن الآيات التي ذكر فيها القول تدل على أن الإيمان ليس إلا القول بالشهادتين، ولا دخل لغير القول في تحقق ماهية الإيمان.

والقائلون بهذا القول - وهم الكرامية - يقولون: إن من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمنا، إلا أنه يستحق الخلود في النار. ومن أضمر الإيمان، وأظهر الكفر لا يكون مؤمنا. ومن أضمر الإيمان، ولم يتفق معه الإظهار، والإقرار لم يستحق الجنة.

ونوقش هذا المذهب بأن الإيمان في اللغة التصديق، والاستدلال بأن الآيات القرآنية التي تدل على أن الإيمان ليس إلا القول بالشهادتين ليس في محله، إذ أن هذه الآيات لم تخصص الإيمان في القول المحض، بل في المتبادر من القول، وهو ما يعبر عن التصديق القلبي.

فالقول يكون إيمانا إذا كان ترجمانا عما في القلب، وذلك لأن الآيات التي تدل على أن محل الإيمان هو القلب، إذا روعيت مدلولاتها مع هذه الآيات التي تتخصص بالقول، يظهر من مجموعها أن الإيمان يترتب على التصديق والإقرار معا. غاية ما في الأمر أن يكون دور الإقرار كشرط، حسبما ذهب إليه بعض الفقهاء، وينسب إلى الماتريدي والأشعري وبعض أهل الحديث.

أو يكون دوره كركن أساسي مقوم لماهية الإيمان، ولا يكون أي فرق بين الإقرار والتصديق في الركنية، كما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة رحمه الله.

ومن الأدلة على أن الإيمان لا يستعمل بمعنى الإقرار اللساني المحض: أن الإيمان حينما استعمل في اللغة بمعنى التصديق بقي هذا الاستعمال جاريا على ألسنة العلماء واللغويين طوال قرون عديدة، ولم يرو النقل من هذا المعنى إلى المعنى الآخر في اصطلاح الشرع.

وذكر بعض العلماء أن الإيمان فيه النقل؛ لأنه عام في اللغة، يتعلق بكل قضية، ثم نقل عند أهل الشرع إلى التصديق بالأمور المعدودة - وهي المعتقدات الشرعية - وهذا القول باطل؛ لأن هذا لا يعتبر نقلا، بل هو تخصيص في متعلق الإيمان عند الشرع، بعد ما كان متعلقه عاما عند أهل اللغة.

ذكر شارح العقائد النسفية: أن الإيمان في اللغة التصديق (إفعال) من الأمن، فإن حقيقة – آمن به: آمنه من التكذيب والمخالفة[١] وبما ذكرنا ظهر أن الإيمان لا يستعمل بمعنى الإقرار اللساني، وأن المعنى اللغوي للإيمان هو التصديق، ولذا صار إطلاق الإيمان على الإقرار خلاف ما عليه اللغة.

أما مخالفة هذا المذهب – الكرامية القائلين بأن الإيمان إقرار – لصريح القرآن؛ فلأن الله – تعالى – وضح لنا كفر المنافقين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ سورةالتوبة آية ٨٤. كما ذكر الله تعالى نفي الإيمان عنهم بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ سورة البقرة آية ٨. وأيضا ثبت أن المكره الذي زال عنه الإقرار بالإكراه يكون مؤمنا بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ سورة النحل آية ١٠٦، مع زوال الإقرار عنه.

وذكروا في استدلالهم بأن المنافقين يجرى عليهم بعض أحكام المسلمين من رفع القتل والأسر، وهذا دليل على أن الإسلام اعتبر إقرارهم إيمانا. والجواب: أن هذا ليس من خصائص المسلمين، ولا يكون دليلا على إيمان المنافقين، إذ أن رفع القتل والأسر مشترك بينه وبين الذمي والمستأمن، مع أننا لا نحكم بإيمانهما، وأيضا إن الكلام في المنافق الذي ظهر كفره، ولا نعلم دليلا على جواز قتله بعد الرسول – ﷺ –؛ لما وقع في الحديث: أن عمر – رضي الله عنه – قال: دعني يا رسول الله، أضرب عنق هذا المنافق، حينما قال للرسول – ﷺ –: اعدل[٢]. وحينما ظهر نفاقه منع من قتله. وعندما ظهر نفاق عبدالله بن سلول منع من قتله بقوله: دعه، لئلا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه[٣] وهذا يدل على جواز قتل المنافق الذي ظهر كفره؟

---

(١) شرح العقائد النسفية طبع باكستان.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس، ومسلم في الزكاة، وابن ماجه في الفتن.

(٣) الحديث رواه أحمد في مسنده ٣/٢٩٣.

٤ – وأما استدلال القائلين: بأن الإيمان هو التصديق، وأما الإقرار فهو شرط لإجراء الأحكام الشرعية، لا لتحقق ماهية الإيمان: أن اللهِ جعل القلب محلاً للإيمان في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات آية ١٤ والآيات الأخرى التي تدل على أن الإيمان هو التصديق القلبي وأيضا ورد في الحديث: أن الرسول – ﷺ – قال: «اللهم ثبت قلبي على دينك وعلى طاعتك»(١).

بدليل أن هذه الشهادة لأجل الخوف، لا للإيمان الأصلي: (هلا شققت قلبه)(٢). مستنكراً هذا العمل.

ويدل قوله – ﷺ – على أن الإيمان محله القلب، وليس إلا التصديق. وأيضا يستدل القائلون بأن الإيمان هو التصديق بالإضافة إلى ما ذكرنا بالأدلة الآتية:

١ – الإيمان لغة: بمعنى التصديق، ولم يبين الشارع للإيمان معنى آخر، فالأصل إبقاؤه على معناه الأصلي، والنقل خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا لداع.

٢ – الإيمان الشرعي: هو الإيمان اللغوي، ولا فرق بينهما إلا باعتبار المتعلق، إذ أنه في اللغة عام، ليس فيه التخصيص بالقضايا الدينية، وفي الشرع: عبارة ع التصديق المتعلق بأشياء مخصوصة، وهذا لا يعتبر نقلا اصطلاحا؛ بل تخصيص لمتعلق الإيمان بعد ما كان عاماً.
وقد ذكر الإيمان في الدلالة على المعنى اللغوي العام – أيضا – في القرآن الكريم، في قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام وإخوته: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ سورة يوسف آية ١٧.

٣ – حديث الرسول – ﷺ – في جواب جبريل – عليه السلام – عند سؤاله عن الإيمان: أن تؤمن بالله، وملائكته.... إلى آخر الحديث.
والرسول – ﷺ – عند ذكره جملة (أن تؤمن) – وعدم ذكر معنى الإيمان –

---

(١) رواه الترمذي عن أم سلمة، ورواه الحاكم عن جابر، والبيهقي عن النواس.
(٢) انظر روايات الحديث في تفسير ابن الكثير. سورة النساء آية ٩٤.

كأنه وضح أن معنى الإيمان واضح لا حاجة إلى ذكره، وما يحتاج إلى التوضيح هو متعلق الإيمان.

٤ – إن ما ورد في الإيمان بأنه من المنقولات الشرعية فهذا مسامحة، أراد القائلون به تخصيص المتعلق بعدما كان عاماً، وأطلقوا على هذا التخصيص من مطلق التصديق إلى التصديق بأمور مخصوصة، وكأنه نقل، وإلا فإنه لا يعتبر نقلا بمعنى الكلمة؛ لأن النقل الحقيقي يتعلق بماهية الشيء، والتخصيص في المتعلق لا يؤثر في تغير مفهوم الشيء، فعلم أن الإيمان بمعنى التصديق.

٥ – يستدل القائلون: بأن الإيمان هو الإقرار، والتصديق شرط، بأن الآيات التي ورد فيها الإيمان مثل: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ....﴾ سورة البقرة آية ١٣٦ تدل على أن الإيمان هو الإقرار، ولكن بشرط أن يكون معبراً عما في القلب، وإلا لم يكن للإقرار أية قيمة في الإيمان. ونوقش هذا القول بأن هذا مخالف للغة والاصطلاح إذ الإيمان لغة: هو التصديق كما ذكرنا، والشرع جعله مرتبطا بالقلب، ولم يعبر عنه إلا بالتصديق، فجعل التصديق شرطا خلاف الواقع.

٦ – يستدل القائلون: بأن الإيمان هو الإقرار والتصديق والعمل وهذا الأخير (العمل) جزء من الإيمان الكامل – وينسب هذا إلى أهل الحديث وإلى الإمام الشافعي – رحمه الله – أيضا – ويستدلون بما يلي:

أ – أن المعرفة: إيمان كامل، – وهو الأصل – ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة، وهذه الطاعات لا يعتبر شيء منها إيمانا، إلا إذا كانت مرتبطة على الأصل الذي هو المعرفة. وقالوا: إن الجحود وإنكار القلب كفر، ثم كل معصية بعد ذلك كفر على حدة، ولم يعتبروا شيئاً من الطاعات إيمانا ما لم توجد المعرفة والإقرار، ولا شيء من المعاصي كفراً ما لم يوجد الجحود والإنكار؛ لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله.

ب – إن الإيمان اسم للطاعات كلها، وهو إيمان واحد، والفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان، ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص

إيمانه، ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه، ومنهم: من قال: الإيمان اسم للفرائض دون النوافل[1].

ج - إن بعض الآيات القرآنية صريح في قبول الإيمان الزيادة والنقصان، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان العمل داخلا في الإيمان.

٧ - يذهب المعتزلة والخوارج والزيدية إلى أن الأعمال داخلة في مفهوم مطلق الإيمان وجزء ماهيته. فالإيمان عندهم عبارة عن: فعل القلب واللسان والجوارح، مع الفرق بين المعتزلة والخوارج، بأن مرتكب الكبيرة خارج عن الإيمان، وداخل في الكفر عند الخوارج، وفي المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة. والفرق الآخر: أن الإيمان عند الخوارج عبارة عن المعرفة بالله، وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا من الكتاب والسنة، ويتناول طاعة الله في جميع ما شرع من الأوامر والنواهي، صغيرا كان أو كبيرا، وقالوا: مجموع هذه الأشياء: هو الإيمان، وترك خصلة من هذه الخصال كفر.

وأما المعتزلة فلا يثبتون مطالبهم بهذا الطريق المعروف لدى الخوارج، بل يقولون: إن الإيمان إذا عُدِّي بالباء فالمراد به التصديق؛ ولذلك يقال: فلان آمن بالله وبرسوله، ويكون المراد التصديق. فلا يقال: فلان آمن بكذا، إذا صلى وصام بل يقال: فلان آمن بالله. كما يقال: صلى وصام لله.

فالإيمان المعدى بالباء يجرى على طريق أهل اللغة. أما إذا ذكر مطلقاً غير معدى (غير متعد بحرف الجر) فقد اتفقت المعتزلة على أن هذا الإيمان منقول من المسمى اللغوي - الذي هو التصديق - إلى معنى آخر. ثم اختلفوا فيه على وجوه:

أحدها: أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات، سواء أكانت واجبة أم مندوبة، أم من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات. وهو قول واصل بن عطاء، وأبى الهذيل، والقاضي عبدالجبار ابن أحمد.

وثانيها: أن الإيمان عبارة عن فعل الواجبات فقط، دون النوافل وهو قول أبي علي، وأبي هاشم.

وثالثها: أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد. فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر، والمؤمن عندنا من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد. وهو قول النظام.

ومن أصحابه من قال: شرط كونه مؤمنا عند الله وعندنا: اجتناب الكبائر[1].

---

(١) تفسير فخر الرازي ج٢ ص٢٤.

الباب الثالث
في الفروق الأساسية بين التصديق العقدي والتصديق المنطقي

بعد ذكر المذاهب في الإيمان وبيان موقف التصديق من تلك المذاهب نقول:

إن التصديق في المذاهب كلها مغاير للتصديق عند علماء المنطق؛ لأن التصديق في علم العقيدة عبارة عن الجزم والإذعان. وهو عمل القلب، وليس مرتبطاً باللسان. وما يجري في اللسان فهو جزء آخر من الإيمان – عند من يقول: الإيمان إقرار وتصديق وهما ركنان مستقلان – وشرط عند من يقول: الإيمان هو التصديق، والإقرار شرط لإجراء الأحكام.

وكذلك المذاهب الأخرى تنظر إلى التصديق بنفس النظر، ونجد شبه اتفاق بين أصحاب المذاهب في معنى التصديق.

والتصديق المعتبر في الإيمان مغاير عن التصديق عند المنطقيين تعريفا، ويتحد معه في بعض الوجوه مصداقا. وذلك:

١ – لأن التصديق عند علماء المنطق يتركب من الموضوع والمحمول والنسبة والحكم، وأما التصديق عند علماء العقيدة فلا يرتبط باللفظ، بل بالقلب، وليس مركبا من أمور – كما هو عند المنطقيين – بل أمر بسيط، يعبر عنه بالكيفية التي تلحق الذهن بعد علمه بالشيء. وهذه الكيفية المسماة بالتصديق إذا درسناها في جانب التعبير اللفظي فهي تتطلب أشياء كثيرة. منها: وجود شكليات الخبر والقضية.

وبعبارة أخرى: إن التصديق العقدي في تحققه لا يحتاج إلا إلى أمر قلبي، وهو الإذعان، وأما في جانب التعبير حينما نريد التعبير عنه في اللفظ فيحتاج إلى شكلية الخبر. وبذلك يمكن القول: بأن التصديق عند علماء العقائد يرتبط ارتباطا وثيقا بما هو المعبر عنه لا بالتعبير.

٢ – لأن التصديق المنطقي يطلق على القضية الصادقة وعلى القضية الكاذبة؛ لأنه يحتاج إلى الموضوع والمحمول والنسبة والحكم لتشكيل الأجزاء، وأما الصدق والكذب، فيرتبط بالقضية ارتباطا ثانويا، لا لأجل توقف صياغة القضية عليهما، بل لتحقيق ما تقتضيه هذه القضية، ويطلبه هذا المركب من احتمال الصدق والكذب.

وأما التصديق العقدي المعتبر في الإيمان: فإنه لا يطلق إلا على الإذعان المعبر عنه بالقضية الصادقة.

ومن الأدلة على ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ سورة البقرة آية ٨.

فإن هذا القول (آمنا) الصادر من المنافقين تصديق منطقي، وجملة خبرية، يوجد فيه كل مقومات التصديق، وليس تصديقا اعتقاديا، ولا يحكم على قائلي هذا القول بأنهم أهل التصديق، وبالتالي أهل الإيمان؛ لأن الله تعالى نفى عنهم الإيمان.

وأيضاً إن الله – تعالى – عد المنافقين مخادعين بعيدين عن الحق، وجعل حالهم أشد من حال الكفار المجاهرين بالكفر، والمنكرين الذين لا يقولون: آمنا بالله وباليوم الآخر. وهذا دليل على أن القول المخالف للاعتقاد والخالي عن الإذعان والجزم إظهار لخلاف ما يبطنه الإنسان، ويؤاخذ بهذه المخالفة زيادة على مخالفة الحق، وأيضا يدل على أن المنافق أشد من الكافر؛ لأنه بالإضافة إلى كفره يرتكب أمراً خطيراً آخر؛ وهو أنه يتكلم بكلام ظاهره شيء وباطنه شيء آخر، ليلبس أمره على المسلمين، ويستفيد من الإسلام الظاهري، وهو بصنيعه هذا يستحق العذاب الشديد، مع أن شكليات قوله موافقة للتصديق المنطقي.

٣ – بعد بيان الفرق الكامل بين التصديق المنطقي والتصديق العقدي تعريفا، وبيان تحقق الأول في الأجزاء اللفظية، وتحقق الثاني في الإذعان القلبي، يمكن القول: بأن كلا التصديقين مع تباينهما في المفهوم توجد نسبة العموم والخصوص بينهما في المصداق، مثل الأسود والإنسان فإنهما متغايران

مفهوما، إذ مفهوم الأسود: ذات له السواد، ومفهوم الإنسان: الحيوان الناطق، وبينهما عموم وخصوص من وجه في المصداق الذي يقتضي مادة الاجتماع ومادتي الافتراق.

أما مادة الاجتماع مثل: الإنسان الأسود، ومادتا الافتراق: الإنسان الأبيض، والجدار الأسود، ففي الأول يتحقق الإنسان لا الأسود. وفي الثاني يتحقق الأسود لا الإنسان.

وفيما نحن فيه من التصديقين (المنطقي والعقدي) تطبيق قاعدة العموم والخصوص من وجه حسب المصداق، إذ يجتمعان في قول المؤمن: الله واحد، فإنه تصديق منطقي؛ لوجود أجزاء التصديق فيه من: الموضوع، والمحمول، والنسبة. وتصديق اعتقادي؛ لأنه يعبر عن الجزم والإذعان، ولا يوجد في علم العقيدة تصديق إلا مثل هذا الذي ذكرنا.

علماً بأن الحكم على أن جملة: (الله واحد) تصديق مسلَّمة؛ لأنه لفظ، والإذعان أمر قلبي، ولكن يطلق عليهما التصديق باعتبار حكايته وتعبيره عن التصديق القلبي.

وأما مادة الافتراق من طرف التصديق المنطقي مثل قول المشرك: (الله واحد) فإنه تصديق منطقي، لتحقق مقومات القضية فيه: (الموضوع والمحمول والنسبة والحكم) ولا يعتبر تصديقاً عقدياً؛ لأن المشرك لا يوجد فيه الجزم والإذعان بالتوحيد بل جزمه بنقيض جملة: (الله واحد) وضد التوحيد وهو الشرك. ومادة الافتراق من جانب التصديق العقدي، مثل الجزم القائم بالقلب بحيث لم يظهر باللسان ولم يخرج إلى إطار اللفظ فإنه تصديق عقدي، وليس تصديقا منطقياً؛ لأنه ليس لفظا مشتملاً على الموضوع والمحمول والنسبة والحكم.

٤ – التصديق عند علماء العقيدة كما يعتبر مغايرا للتصديق المنطقي من ناحية المفهوم فهو – أيضا – مغاير للتصديق اللغوي في بعض أشكاله، لأن التصديق حسبما تدل عليه الصيغة (المصدر من باب التفعيل) عبارة عن عد الشخص صادقا، فإذا تكلم أحد وأنت تصدقه وتعده صادقا في كلامه فهو

تصديق لغوي، ولا يعتبر تصديقا عقديا إلا إذا كان صادرا عن صدق وعقيدة وإخلاص. وبذلك يجتمع التصديق اللغوي والتصديق العقدي، إذا صدقت الشخص في كلامه، وكنت مذعناً وجازماً في تصديقك له وكنت ترى أن كلامه تعبير عن الإذعان، ويفرق التصديق اللغوي عن التصديق العقدي إذا صدقت الشخص في كلامه، واعتبرته صادقا في الظاهر، ولا يكون في ذهنك العلم بمضمون الكلام بدرجة الإذعان، فإنه تصديق لغوي؛ لإنك صدقت هذا المتكلم، وليس تصديقا عقديا؛ لأنه لا يعبر عن إذعانك بمضمون الجملة، وبذلك تكون النسبة بينهما عموم وخصوص مطلقا، فالتصديق اللغوي أعم مطلقا، والتصديق الاعتقادي أخص؛ لأنه كلما تحقق التصديق العقدي يتحقق التصديق اللغوي، ولا عكس.

وبعبارة أخرى:

العموم والخصوص المطلق يتطلب مادة الاجتماع ومادة الافتراق من طرف العام، تحقيقا لمعنى العموم. مثل النسبة بين الإنسان والحيوان، ففيها مادة الاجتماع في الإنسان، ومادة الافتراق في الفرس، فإنه حيوان، وليس بإنسان، ولا توجد مادة الافتراق من طرف الإنسان بحيث يتحقق الإنسان ولا يتحقق الحيوان؛ لأنه كلما وجد الخاص وجد العام، ولا عكس.

٥ – التصديق المنطقي لا يختص بالاختيار، بل يطلق على العلم الذي يحصل من: الموضوع، والمحمول، والنسبة، والحكم، ولو بغير الاختيار. وأما التصديق العقدي فهو التصديق الاختياري.

ولذلك يقول بعض علماء علم العقيدة: إذا حصل التصديق للشخص بالاضطرار – ومن غير الإرادة – فإن هذا لا يعتبر إيمانا إلا إذا كرره باختياره، وبذلك يقولون: إذا حصل الإيمان عن طريق المعجزة اضطرارا لا يكون معتبرا إلا إذا تبعه التصديق الاختياري والإذعان الإرادي، بدليل قول الله تعالى حكاية عن سحرة فرعون: ﴿وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿١٢٠﴾ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ الأعراف آية ١٢٠-١٢٢.

فإن السحرة لما رأوا المعجزة تأكدوا بأن ما قاله موسى – عليه السلام – من

دعوى النبوة حق، وأن ما أتى به عن طريق إلقاء العصا معجزة، وليس من جنس السحر الذي تعودوا به، ووصلوا إلى ما لم يصله الآخرون، ولم يكتفوا بهذا التأكد الاضطراري والعجز في المقابلة، بل آمنوا باختيارهم، وقالوا: آمنا برب العالمين.

وذكروا في التصديق المعتبر في الإيمان: أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر والمخبر عنه.

والدليل على ذلك: أن الإيمان تكليف، وكل ما هو من أنواع التكليف في الشريعة الإسلامية لا يكون إلا بالاختيار؛ تحقيقا للثواب والعقاب، وتمشيا مع ما تقتضيه آية: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف: آية ٢٩.

وأيضاً من الأدلة على ضرورة الاختيار في الأمور التكليفية: أن الأمور الخارجة عن اختيار العبد إذا تعلق بها التكليف يكون تكليفا بما لا يطاق، وهذا لا يعتبر في الشريعة كما لا يخفى..

٦ - التصديق عند علماء العقيدة يتطلب الأمن، ولذلك يعبر عن التصديق بالإيمان؛ لأن المصدق جعل المصدق به آمنا من تكذيبه إذا كان باب آمن (أصله ءامن) من الأبواب التي تكون همزته للتعدية، أو أن المصدق (بصيغة اسم المفعول) صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً إذا كانت همزته للصيرورة. وذلك نظرا إلى القاعدة المعروفة في علم الصرف: إن همزة باب الإفعال إما للتعدية أو للصيرورة.

لا يقال في الاعتراض: إن باب الإفعال لا يتعدى بحرف الجر، بل يتعدى بنفسه، مثل: أكرمه، وأعلمه. والإيمان يتعدى بحرف الجر، فكيف يكون من باب الإفعال؟

والجواب: أنه من باب الإفعال والقاعدة منطبقة عليه.

وأما تعديته بالباء في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ البقرة: آية ٣، وباللام في قوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ الشعراء: آية ١١١، حكاية عما قال قوم نوح له، لدليل آخر وهو:

أنه يتضمن معنى الإقرار والاعتراف. وهما يتعديان بحرف الجر، لأنه يقال:

أقرَّ به، واعترف به، ويتعدى باللام عند تضمينه معنى الإذعان، يقال: أذعن له وهذا التحليل اللغوي يمكن أن يكون دليلاً لمن يعتبر الإقرار في الإيمان ركناً أو شراً حسب التفصيل الذي ذكرناه في سرد المذاهب.

والآيات التي ذكر فيها الإيمان مع الباء (حرف الجر) كثيرة، ولذلك نرى أن بعض العلماء اعتبروا عنصر الإقرار ركنا وليس شرطا، ولكن النظر الدقيق يثبت أن ذكر حرف الجر (الباء) لا يمنع اعتبار الإقرار شرطا، ولا يخصص الإقرار بالركنية؛ لأن قولنا: اعترفت بكذا، لا يمنع أن يكون الاعتراف شرطا لشيء آخر.

وبعد ذكر أن الإيمان عند علماء العقيدة يؤخذ فيه مادة الكلمة – وهو الأمن بالتفصيل الذي ذكرنا – نقول:

هذا دليل آخر على أن التصديق العقدي غير التصديق المنطقي؛ لأن عنصر الأمن غير موجود في التصديق المنطقي؛ لعدم اعتبار الصدق في التصديق المنطقي؛ لأنه يطلق على الخبر الكاذب أيضا، لوجود شكليات التصديق: (الموضوع، والمحمول، والنسبة، والحكم فيه. وبعدم ضرورة الصدق في التصديق المنطقي لا يعتبر فيه الأمن؛ فلا يكون معنى التصديق المنطقي أن يعتبر المصدق (بصيغة اسم الفاعل) المصدق به (بصيغة اسم المفعول) مأمونا من التكذيب حسب خصوصية باب الإفعال (كما شرحنا) فالتصديق المنطقي بحاجته إلى: الموضوع، والمحمول، والنسبة والحكم، وإطلاقه على القضية الصادقة والكاذبة على السواء يزول عنه المعنى اللغوي للتصديق الذي تعتبر فيه مادة الصدق.

وحينما نعرف القضية بقولنا: قول يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيها أو كاذب، نعلن أن التصديق المرادف للقضية عند المنطقيين بعيد عن ما يقتضيه مصدر باب التفعيل. (التصديق) من حيث اللغة.

٧ – التصديق عند علماء المنطق لا يجري فيه الاعتبارات المختلفة، وأما التصديق عند علماء العقيدة فإن فيه طرق التصديق مختلفة، ويعين كل طريق حسب المصدق به، لأن التصديق بالله باعتبار أنه الواحد الأحد، المتصف بصفات الكمال، المنزه عن صفات النقص.

والتصديق بالرسول باعتبار آخر، وهو: أنه مبعوث من الله، وهو صادق فيما أخبر به، وأمين في أداء الرسالة، وغير ذلك من الصفات التي يتصف بها الرسول - ﷺ - والرسل الآخرون صلوات الله عليهم أجمعين. والإيمان بالملائكة بأنهم عباد مكرمون، [لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون]. وهكذا في المعتقدات الأخرى حسب إيجابها[1].

نتائج البحث

وبيان ضرورة التحقيق حول الإيمان في عصرنا هذا الذي كثر فيه البعد عن الاهتمام بالحقائق العلمية الإسلامية وضرورة الاستفادة من مثل هذه البحوث في مجالات الدعوة الإسلامية.

إن عصرنا هذا الذي غلبت فيه الماديات على التحقيقات العلمية المرتبطة بالأمور المعنوية (الأمور الميتافيزيقية)، يعتبر عصر إعطاء القضايا الإسلامية للبيئات، والأفراد، والمجتمعات، بطريق يكون هضم القضايا سهلا من ناحية، ووضع النقاط على الحروف فيما يحتاج إليه المحبون للتحقيق بطريق دقيق، من ناحية أخرى.

علماً بأن العقيدة الإسلامية لا تتغير، ولا تتطور، ولكن النظرة إليها تتطور بتطور الأزمنة والأفكار.

ولقد رأى المسلمون في القرون المتوالية منذ ظهور شمس الإسلام فرقا وطوائف مختلفة، وأحزاباً متنوعة. [كل حزب بما لديهم فرحون]، ولكن المنصفين من هؤلاء الطوائف أعلنوا أن الإسلام منذ ظهوره نادى بوحدة العقيدة، ونبذ الشرك بكل أنواعه، وعلى كل متبع للحق وداع إلى دين الله أن يسعى إلى محو جميع الفروق الطائفية والعنصرية الهدامة، التي تفضي إلى التشتت في عقائد المسلمين.

---

(١) إتحاف السادة المتقين، تاليف العلامة الزبيدي، ج٢/ ٢٣٤.

وليكن تمسكه بدعوة الرسول - ﷺ - جميع المسلمين إلى وحدة العقيدة وإلى الجهاد والتضحية في سبيل إحقاق الحق وإبطال الباطل.

لقد جاء الإسلام في حال كان العالم يعيش في ظلام دامس، وجهل مطبق، وعقائد محرفة ومضللة، فبدل ظلام الحياة ضياء ونورا، وجهل الناس ثقافة وعلما، دعا الناس إلى عقيدة تجمع بين العقائد والأديان السماوية التي تتمشى مع الفطر السليمة، وأعلن أن الأوهام الزائفة هي الواجب محوها، وأن البشرية تحتاج إلى ما هو الواجب: عقيدة، وسلوكا، وتفكيرا، وتنظيماً في شتى نواحي الحياة والحضارة. وجه الإسلام الناس جميعا - عربهم وعجمهم، أسودهم وأبيضهم - إلى العمل بدستور أبدي وخالد تكفّل الله بحفظه، - وهو القرآن الكريم - بحيث يفضي هذا التمسك وهذا العمل إلى محاربة الأفكار الجاهلية الأولى.

أعلن الإسلام بقوة وحدة العقيدة الإسلامية، وبضوء المبادئ والأسس السليمة الخالدة التي لا تقبل التغيير والتطوير أن التعاون بين المسلمين هو الأساس للدعوة إلى الحق، والخير، والفضيلة، والعدل، والمساواة، والحرية الواقعية، والرقي؛ للمحافظة على الشرف والكرامة، ومحاربة الأهواء، والتقاليد الضارة.

إن الدعوة إلى العقيدة الصحيحة، ونبذ الشرك لا تبقى منحصرة في إطار واحد، بل تدعو إلى تحرير الإنسان من الجمود، والجهل، والاستبداد.

إن ما ذكره النبي - ﷺ - في حجة الوداع نموذج من النماذج الهامة؛ لوضع أسس سليمة، لا يصل الإنسان إلى السعادة الأبدية إلا بالتمسك بها، إذ يقول:

(أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم؛ ليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى، ألا هل بلغت، اللهم فاشهد. فليبلغ الشاهد منكم الغائب)[١].

---

(١) أخرجه أحمد في باقي مسند الأنصار.

إن القضاء على الفوارق القومية والعنصرية، وإن اعتبار التقوى معيارا أصليا للفضيلة مع رعاية أنواع التقوى: في العبادة، والسلوك الاجتماعي، والتقوى في السيرة والخلق، والتقوى في الخوف من الله، ومن حساب يوم القيامة، وسائر ما تشتمل عليه هذه الكلمة المليئة بالمعاني؛ كل ذلك مرتبط بعقيدة الوحدة، ونبذ الشرك بأنواعه المختلفة.

ومع هذا الإعلان العام والإعلام الشامل وكثير غيره من خطب الرسول – ﷺ – التي ترشد البشرية إلى الحق والصدق واليقين نرى المسلمين محاطين بأنواع شتى من الأفكار المختلفة، والآراء المتناقضة البعيدة عن روح التمسك بهذه الخطبة الجامعة، المزيلة للفوارق، والخطب الأخرى التي وضحت الطريق أمام المسلمين؛ ليأخذوا بما هو الواجب عليهم.

إن أعداء الإسلام والمسلمين افتروا على الإسلام، واتهموه بأنه يمنع حرية الفكر والرقي الحقيقي، ونسوا أن القرآن الكريم وجميع وصايا ديننا الحنيف شاهد صدق على أن الإسلام بسعة أفقه لا يمنع التفكر والوصول إلى المدارج العليا، بل يرشد الناس إلى غزارة المعرفة، واتساع الأفق، والبعد عن التردد.

إن الإسلام لم يترك شيئاً يكون فيه نفع البشرية مع الاحتفاظ بكرامتها، وعزتها وشوكتها، فبين ما هو واجب المسلمين في العقائد والعبادات والمعاملات، لتكون أعمالهم مؤسسة على التأمل العقلي، وهو ذلك النور الذي وصى به القرآن الكريم في عدة مواضع بإرشادات: أفلا تعقلون – لتكون نفوسهم مستعدة لقبول الحقائق بمعيار العقل، ويكون الشخص بتفكره وتدبره منصفا في الفرق بين الحق والباطل، خارجا عن التقليد الأعمى الذي يزول بتشكيك المشككين، وليكن النظر إلى الحقائق بالفكر والروح والدقة؛ بحيث يكون ممهداً لقبول القضايا الإسلامية العقدية والسلوكية بكل ذوق وحب.

إن التعمق في القضايا المرتبطة بالإيمان في نصوص القرآن والحديث يجعلنا بحال نعتقد أن العالم أكبر بكثير من ظاهره المشهود؛ لأن العالم ليس عالم الشهادة وحده؛ بل ينقسم إلى عالم الغيب والشهادة، وأن العالم ليس هذه الدنيا وحدها، بل هو الدنيا والآخرة، وأن الموت ليس فناء أبدياً ونهاية للوجود،

وإنما هو مرحلة من مراحل الطريق. والحياة الممتدة إلى أبد الآباد هي بعد الموت، وبعد زوال الحياة العارضة الدنيوية.

إن التعمق في القضايا الإيمانية يعطي للإنسان مولدا جديدا أعظم في حقيقته من المولد الذي كانت به نشأته؛ فيرى في الوجود والعالم والحياة تصورا جديدا، وينظر إلى الحقائق بمنظار التعمق الديني.

وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

المراجع

١ - القرآن الكريم.

كتب التفسير:

٢ - التفسير الكبير - تأليف الإمام فخر الدين الرازي.

٣ - تفسير البيضاوي - تأليف العلامة ناصر الدين البيضاوي.

٤ - تفسير روح المعاني - تأليف العلامة محمود شكري الألوسي البغدادي.

٥ - الجامع لأحكام القرآن - تأليف الإمام عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي.

٦ - تفسير ابن كثير - تأليف الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي.

٧ - تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان - تأليف نظام الدين محمد بن الحسين القمي النيسابوري.

٨ - في ظلال القرآن - تأليف الشهيد سيد قطب.

٩ - روائع في تفسير آيات الأحكام من القرآن - تأليف الأستاذ محمد علي الصابوني.

كتب الحديث:

١٠ - صحيح البخاري - تأليف الإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري.

١١ - صحيح مسلم تأليف أبي الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري.

١٢ - فتح الباري شرح صحيح البخاري - تأليف الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني.

١٣ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري - تأليف العلامة بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني.

١٤ – شرح الكرماني على البخاري – تأليف الكرماني.

١٥ – شرح مسلم – تأليف الحافظ شيخ الإسلام أبو زكريا النووي.

كتب العقائد:

١٦ – شرح العقائد للنسفي.

١٧ – كتاب قواعد العقائد – تأليف الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي.

١٨ – لوامع الأنوار البهية شرح الدرة المضية – تأليف الشيخ محمد السفاريني.

١٩ – الإيمان – تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية.

٢٠ – مجموعة الفتاوى – تأليف الإمام ابن تيمية.

٢١ – قصة الإيمان بين الفلسفة وعلم القرآن – تأليف الشيخ نديم الجسر.

٢٢ – شرح المقاصد – للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبدالله الشهير بسعد الدين التفتازاني.

٢٣ – الوسيلة في شرح الفضيلة – للعلامة السيد عبدالرحيم الكردي.

٢٤ – الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله وآراؤه في العقيدة الإسلامية – تأليف الدكتور عناية الله إبلاغ.

كتب اللغة:

٢٥ – لسان العرب تأليف ابن منظور الإفريقي.

٢٦ – مختصر الصحاح تأليف زين الدين محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي.

٢٧ – المعجم الوسيط تأليف مجموعة من علماء اللغة.

الإمامة في الإسلام
- بين التراث والمعاصرة -

أ. د. توفيق يوسف الواعي*

مقدمة:

جمع المسلمين على إمام وتوحيد الأمة المسلمة واجب بإجماع العلماء الذين استدلوا على ذلك بالكتاب والسنة.

ومنصب الإمامة منصب فريد، تختص به الأمة المسلمة، من حيث التسمية، ومن حيث سياسة الدنيا بالدين، فهو يمثل - عندها - تراثاً مجيداً عزيزاً، ارتفعت به الأمة الإسلامية إلى عنان السماء، وسادت به فكرياً وحضارياً.

كما أنه منصب حديث، يسابق أفضل النظم وأمثلها في إيضاح رأي الأمة وتوجيهها، وفي اختيار الأفضل والأمثل بشروط معينة، لينوب عن الأمة إمام في تصريف أمورها الدينية والدنيوية، بسياسة العدل والمعروف والإحسان، حسب قانون يخضع له الجميع ويدين به.

والإمام - بعد هذا - ليس بعيداً عن المحاسبة والمراقبة والتوقيف والعزل، إذا رأت الأمة ذلك؛ لخروجه عن الصراط المستقيم، أو بعد عن القانون والدستور والمنهج.

(*) أستاذ في قسم العقيدة بكلية الشريعة في جامعة الكويت.

وبحثنا - هذا - يطل على الإمامة كنظام صاحب المسلمين دهراً طويلاً، وكفريضة واجبة لازمة. كما أن المسلم ينظر إليها - بعد تطاول القرون ومعاصرة القوانين الوضعية والدساتير الحديثة - ليرى أن نظامة الذي يسير عليه وتراثه الذي بين يديه قد جمع من الصلاحية والقوة والعدالة والموافقة لطبيعة الفطرة البشرية، ما يستحق به الإشادة والرفعة والاستمساك. وصدق الله ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

هذا، وقد يكون في غير صالح الإمامة أو الخلافة اليوم أنها بين يدي أمة مسبوقة حضارياً، كما أن جل نخبتها من الباحثين قد توجهوا إلى وجهة أخرى، ولكن الحق لا يندثر بالتقدم أو بالانصراف عنه، أو بوجوده بين يدي ضعيف.

وسيأتي - إن شاء الله - اليوم الذي يقال فيه: ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[2].

والله أسأل أن يوفق إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

---

(١) الزخرف: الآية ٤٣.

(٢) الإسراء: الآية ٨١.

المبحث الأول
تعريف الإمامة الكبرى

قبل الحديث عن البيعة أو الشورى أو الطاعة أو الفقه الدستوري ينبغي الحديث عن الإمامة الكبرى: تعريفاً، وحكماً، وشروطاً، وبيعة.... إلخ.

تعريف الإمامة:

الإمامة: مصدر، أمَّ القوم، وأمَّ بهم، إذا تقدمهم، وصار لهم إماماً، والإمام، – وجمعه أئمة – كل من ائتم به قوم. سواء أكانوا على صراط مستقيم كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾[(١)].

أم كانوا ضالين كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾[(٢)] ثم توسع في استعمال اللفظة حتى شملت كل من صار قدوة في فن من فنون العلم. فالإمام أبو حنيفة قدوة في الفقة، والإمام البخاري قدوة في الحديث... إلخ.

غير أنه إذا أطلق لا ينصرف إلا إلى الإمامة العظمى، ولا يطلق على الباقي إلا بالإضافة. لذلك عرف الإمام الرازي (الإمام): بأنه كل شخص يقتدى به في الدين[(٣)].

والإمامة الكبرى في الاصطلاح هي: «رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ»، وسميت كبرى تمييزاً لها عن الإمامة الصغرى، وهي إمامة الصلاة.

ما يجوز تسمية الإمام به:

١ – اتفق الفقهاء على جواز تسمية الإمام خليفة وإماماً.

والخلافة في اللغة: مصدر خلف يخلف خلافة. أي: بقي بعده، أو قام

---

(١) الأنبياء: الآية ٢٤.
(٢) القصص: الآية ٤١.
(٣) الفصل في الملل والنحل ٤/٩٥.

مقامه، وكل من يخلف شخصاً آخر يسمى خليفة، لذلك سمي من يخلف الرسول ﷺ في إجراء الأحكام الشرعية ورئاسة المسلمين في أمور الدين والدنيا خليفة، ويسمى المنصب خلافة وإمامة[١].

أما تعريف الخلافة في الاصطلاح الشرعي: فهي ترادف الإمامة، وقد عرفها ابن خلدون بقوله: «هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، ثم فسر هذا التعريف بقوله: فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين والدنيا»[٢].

فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمامة الصلاة في وجوب الاتباع والاقتداء به فيما وافق الشرع؛ ولهذا سمي منصب الإمامة الكبرى.

١ - وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي - ﷺ - في حراسة الدين وسياسة الدنيا في الأمة.

واختلف الفقهاء في جواز تسمية الخليفة خليفة الله، «فذهب جمهور الفقهاء إلى عدم جواز تسميته بخليفة الله، لأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه نهى عن ذلك لما دعي به.

وقال: لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول - ﷺ -»[٣]، ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب، والله منزه عن ذلك[٤]، وأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة للآدميين في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٦] وهذا بعيد، ولا يختص بالخليفة، ولا يميزه عن آحاد الناس، حيث ورد اللفظ عاماً. فرأى الجمهور أسلم وأحكم.

---

(١) محيط المحيط ومتن اللغة في مادة «خلف».
(٢) مقدمة ابن خلدون.
(٣) أخرجه الإمام أحمد ١/٦١ ط دار المعارف بتعليق أحمد شاكر، وإسناده منقطع.
(٤) مغني المحتاج ٤/١٣٢، ومقدمة ابن خلدون ص١٩، وأسنى المطالب ٣/١١١.
(٥) البقرة: الآية ٣٠.
(٦) فاطر: الآية ٣٩.

٢ – كما اتفق الفقهاء على جواز تسمية الإمام – أمير المؤمنين.

والإمارة لغة: الولاية. والولاية: إما أن تكون عامة فهي الخلافة، أو الإمامة العظمى. وإما أن تكون خاصة على ناحية كأن يكون على مصر ونحوه، أو على عمل خاص من شئون الدولة، كإمارة الجيش، وإمارة الصدقات(١).

وقد سمي عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – «امير المؤمنين» بعد توليه الخلافة، فكان أول من سمي أمير المؤمنين؛ لأنه لما ولي عمر قيل: يا خليفة رسول الله. فقال عمر، هذا أمر يطول كلما جاء خليفة قالوا: يا خليفة خليفة رسول الله، وكان الفاروق عمر – رضي الله – عنه يغضب من ذلك.

فعن جابر قال: قال رجل لعمر بن الخطاب: يا خليفة الله، قال: خالف الله بك. فقال: جعلني الله فداءك. قال: إذن يهينك الله، فلم يرتض أن يقال له: خليفة خليفة رسول الله، ولا خليفة الله. لذلك فهو يقول: «بل أنتم المؤمنون، وأنا أميركم»(٢).

٣ – السلطان: كما يطلق على الخليفة لفظ السلطان من السلطة

والسلطة: هي السيطرة والتمكن والقهر والتحكم، فالسلطان من له ولاية التحكم والسيطرة في الدولة، فإن كانت سلطة السلطان قاصرة على ناحية خاصة فليس بخليفة، وإن كانت عامة فهو الخليفة.

ولم يرد هذا اللفظ بلسان الشرع مراداً به لقب إسلامي، بل بمعناه اللغوي، ولم يطلق على لقب إسلامي إلا بعد استيلاء الأعاجم على السلطة في الدولة الإسلامية وقد وجدت في العصور الإسلامية المختلفة خلافة بلا سلطة، كما وقع في أواخر حكم العباسيين، وسلطة بلا خلافة كما كان الحال في عهد المماليك(٣).

---

(١) الفصل في الملل والنحل لابن جزم ٤/٩٠.

(٢) انظر في ذلك تاريخ الطبري ٣/٢٧٧، والأحكام السلطانية للماوردي ص١٥، ومنهاج السنة ١/١٣٧، ومعالم الخلافة في الفكر الإسلامي د. محمود الخالدي ص١٨.

(٣) انظر الصحاح في اللغة والعلوم ص٤٩٣، والرائد ١/٨٣٣.

٤ - الحاكم - كما أطلق على الإمامة الكرى لفظ الحاكم، واستعمل هذا اللفظ كثيراً في العصر الحديث. والحكم في اللغة: القضاء، يقال: حكم له،وحكم عليه، وحكم بينهم. فالحاكم: هو القاضي في عرف اللغة والشرع.

وقد تعارف الناس في العصر الحديث على إطلاقه على من يتولى السلطة العامة. كما يطلق الحاكم في اللغة على منفذ الأحكام، والجمع: حكام، وهو: الحكم. وحاكمه إلى الحكم: دعاه(١).

ومن الإطلاق الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٢) أي: تذهبون إلى القضاة.

ومن الإطلاق الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾(٣) وقوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾(٤).

هذا ويكره - تحريماً - وصفه بما ليس فيه من الصفات: كالصالح والعادل، كما يحرم أن يوصف بما لا يجوز وصف العباد به، مثل: شاهنشاه الأعظم، ومالك رقاب الناس، لأن الأول من صفات الله، فلا يجوز وصف العباد به، والثاني كذب(٥).

في التسمية سعة:

وعلى هذا ففي التسمية سعة، ولم يرد تسمية الحاكم بلفظة معينة والوقوف عندها. وإنما المراد: هو الرجل الذي يقوم بمقاصد المنصب وتبعاته،

---

(١) انظر في ذلك لسان العرب في مادة حكم.
(٢) البقرة: الآية ١٨٨.
(٣) المائدة: الآية ٤٩.
(٤) ص: الآية ٢٦.
(٥) انظر حاشية ابن عابدين ١/٥٤٤ - ٥٤٥ ط بولاق.

ويسير على أوصافه وأهدافه: «حراسة الدين أولاً، ثم سياسة الدنيا بالشورى والعدل ثانياً». كما أنه لا بأس بالأخذ بمسمى من هذه المسميات وإحيائها؛ لأنها أصبحت كجزء من التراث، كما أن لها إيحاء خاصاً ينبغي عدم التفريط فيه بسهولة، خاصة وأن هذه الأسماء قد صاحبت الكيان الإسلامي في مدة حضارته، ولها عمق في الذاتية الإسلامية تاريخياً وفقهياً ونفسياً. ففي لفظة الإمام أو الخليفة مثلاً: إيحاء شرعي وتربوي، دنيوي وأخروي يمتد عبر القرون إلى الرعيل الأول، وإلى منابع القدوة والمثل والهداية والكفاح والنور. فلا ينبغي التفريط فيه بسهولة ابتغاء الجدة والحداثة أو التبعية. وقد كان رمزاً لوحدة المسلمين، ودرعاً لدينهم وكيانهم الدولي، وربطاً لمشاعرهم طوال القرون.

كما تدل هذه التعريفات في معانيها: على أن الإمامة ليست حقاً شخصياً، أو امتيازاً لفرد أو فئة، ولكنها وظيفة ووكالة عن الأمة، لحراسة الدين، وسياسة الدنيا، تؤدى ويحاسب عليها. فالعبرة فيها بأداء تلك الوظيفة التي نص عليها وحمل تبعاتها.

جوهر نظام الحكم:

إن العبرة في الحقيقة - كما وضحنا - تنصب على الناحية الوظيفية للإمامة والحكم.

فجوهر كل نظام حكم إنما هو القانون الذي يبين طبيعته، ونظام الحكم فيه، وروح بنائه الاجتماعي الذي هو أساس وجوده.

وقد سلك ابن خلدون هذا المسلك في تعريف النظم وبيان الفرق بينها، على أساس القانون الذي تقوم عليه. فقسم نظم الحكم إلى ثلاثة أنواع.

١ - النوع الأول: «الملك الطبعي» وتعريفه، هو[(١)]: «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»، فهو يقصد - إذن - بالطبيعة: الغريزة، وما ركب

(١) مقدمة ابن خلدون، ص١٥٩.

في الفرد من ميول وأهواء عريزية: كالرغبة، والاستعلاء، والاستبداد، والسعي إلى تحقيق المطامع الفردية المبنية على الأثرة.

وهذا النوع مذموم كله عند ابن خلدون. وهذا الحكم أقرب إلى ما نسميه اليوم بالحكم الاستبدادي، أو الفردي، أو «الأوتوقراطي» أو غير الدستوري. وكل حكم يتحكم فيه فرد أو طبقة، وفقاً لطبائعهم وأهوائهم وشهواتهم.

٢ - النوع الثاني: الحكم أو الملك السياسي، ويعرفه ابن خلدون بأنه هو: «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار».

وهذا الحكم يمدحه من ناحية، ويذمه من ناحية أخرى، وهو يقابل ما نسميه اليوم بالحكم أو الملك الدستوري. وهو يحقق العدالة إلى حد ما، ويجلب المنافع للمحكومين في هذه الحياة الدنيا؛ لأنه يسير وفق سياسة عقلية وضعها عقلاء الأمة وحكماؤها، وينتج عنه الاستقرار، وانتظام الأمر، وغلبة الدولة، وتقدمها، ولكنه على كل حال نظام مادي، يقتصر نظره على شئون هذه الحياة الدنيا، ويغفل عن الحياة الروحية، أو الناحية الدينية، ولا يحقق مصالح المحكومين إلى دار الخلود، أو مصالحهم في الاستقرار النفسي والروحي. والإنساني في الحياة الدنيا، فيحصل الخواء الروحي والعقلي الذي ربما يؤدي إلى تدمير الحياة الدنيا ذاتها.

٣ - وإذن: فلابد من نظام ثالث، ويعرفه بأنه «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها».

فهو بهذا يكون خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به.

ثم يقول - ناظراً للأنواع الثلاثة من الملك-: فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب والظلم واعتبار شهوة الحاكم: فهو جور وعدوان ومذموم.

وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها - فهو وإن كان أكثر صلاحاً من سابقه وأبعد عن الإيغال في الظلم - فهو مذموم أيضاً، من ناحية أنه نظر بغير

نور الله: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[(١)] لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط[(٢)].

إذن: فقد وضحت حقيقة الإمامة، وظهرت طبيعة النظام الذي جعلت اسماً له على وجه التحديد. وليس المراد ترديد اسم فقط بدون مضمون أو فحوى.

وعلى هذا المفهوم عرف الدكتور ضياء الدين الريس الإمامة بقوله، هي: الحكومة الإسلامية الشرعية، أو كما نقول اليوم: «الدستورية»، أو بعبارة تعين المعنى وتحدده: الحكومة التي تكون الشريعة الإسلامية قانونها الأكبر أو الأم، وهو ما نسميه اليوم بالدستور، وقانونها الفرعي وهو مجموعة الأحكام التشريعية التي تنظم بها حياة الأمة، سواء أكانت تلك الأحكام تتعلق بالمعاملات المالية، أو الأحوال الشخصية، أو المسئوليات الجنائية أو غير ذلك.

وهدف هذا القانون هو تحقيق مصالح الناس في حياتهم الدنيوية والأخروية، أو بعبارة أخرى: تحقيق مصالحهم المادية والروحية[(٣)].

المبحث الثاني
حكمها التكليفي

إذا كانت طبيعة هذا الحكم الإسلامي الذي تمثله الإمامه الكبرى له هذه المميزات الكثيرة فإن أول مسألة يجب أن يعتني بها العلماء هي: قيام هذا الحكم وضرورة وجوده، الذي يصبح حتماً أو فرضاً على المجتمع أو الأمة في مجموعها، إن لم تقمه تتحمل خطأ كبيراً في عدم الاستفادة به وحجبه عن الإنسانية كنظام إلهي كامل وخال من الأخطاء والتجاوزات، ومحقق للطموحات الإنسانية في هذه الحياة.

---

(١) النور: الآية ٤٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص: ١٥٩.

(٣) المصدر السابق.

ولهذا أجمعت الأمة على وجوب عقد الإمامة، وعلى أن الأمة يجب عليها الانقياد للإمام العادل الذي يقيم فيهم حكم الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتبى بها رسول الله - ﷺ - ولم يخرج عن هذا الإجماع من يعتد بخلافه[(١)].

واستدلوا بالكتاب والسنة والإجماع.

١ - أما **الكتاب:** ففي القرآن الكريم عدة آيات تتعلق بالحكم والسلطان وطاعة أولي الأمر والتقيد بحكم الشرع وعدم الاحتكام إلى الطاغوت.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[(٢)].

يرى ابن حزم وغيره: أن الآية دليل على وجوب اتخاذ الإمامة[(٣)].

وقد أمر الله رسوله أن يحكم بين المسلمين بما أنزل الله، قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾[(٤)].

وقال تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾[(٥)] ولم يرد دليل يخصص الحكم بما أنزل الله تعالى بالرسول - ﷺ - فيكون خطاباً للمسلمين، فهو - إذن - خطاب عام للمسلمين جميعاً، لإقامة شرع الله وحكمه فيهم.

---

(١) حاشية الطحطاوي على الدر ١/٣٢٨، وجواهر الإكليل ١/٢٥١ ومغني المحتاج ٤/ ٢٢٩ والأحكام السلطانية للماوردي ص٣.
(٢) النساء: الآية ٥٩.
(٣) الفصل في الملل والنحل ٤/٨٧ ونظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف موسى ص٢٧ ط نهضة مصر ١٩٦٢.
(٤) المائدة: الآية ٤٩.
(٥) المائدة: الآية ٥٠.

٢ - **السنة: فقد أمر الرسول** - ﷺ - بوجوب نصب أمير لجماعة المسلمين صراحة ودلالة. من ذلك: ما رواه الإمام أحمد عن عبدالله بن عمرو أن النبي - ﷺ - قال:

«لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم»[(١)] أبو داود، كتاب الجهاد باب ٨٠، ورواه بهذا اللفظ الإمام أحمد في مسنده، جـ٢، ص١٧٧.

وما رواه أبو داود من حديث أبي هريرة «إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»[(٢)]. وما رواه مسلم عن عبدالله بن عمر قال: سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[(٣)].

ما رواه مسلم عن أبي هريرة قال: قال النبي - ﷺ -: كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا بيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[(٤)] وما رواه مسلم: «إنما الإمام جُنَّة يُقاتل من ورائه، ويتقي به»[(٥)].

٣ - الإجماع - أ - «إجماع الصحابة»

لقد تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي - ﷺ - على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام، حتى قال أبو بكر - رضي الله عنه - في خطبته المشهورة حين وفاته - ﷺ -: (ألا إن محمداً قد مات، ولابد لهذا الدين ممن يقوم به). فبادر الكل إلى قبوله، ولم يقل أحد لا حاجة إلى ذلك، بل اتفقوا

---

(١) ورواه أبو داود، كتاب الجهاد باب ٨، وهو في المسند ٢/١٧٧.
(٢) سنن أبي داود ٣/٥٠ كتاب الجهاد.
(٣) مسلم ١٢/٢٤٠، وكنز العمال ٦/٥٢.
(٤) رواه البخاري، ومسلم، وابن ماجه، وأحمد.
(٥) رواه مسلم ١٢/٢٣٠ الإمارة، وأبو داود ٣/١٨٨ رقم ٢٧٥٧، والنسائي ٧/١٥٦، وأحمد ٢/٥٢٣.

عليه واختاروه – رضي الله عنهم – في اجتماع السقيفة المشهور، وتركوا أهم الأشياء وهو دفن الرسول – ﷺ –. ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر وزمان[1].

ويقول الشهرستاني في ذلك «ما دار في قلبه – رضي الله عنه – ولا في قلب أحد أنه يجوز خلو الأرض عن إمام، فدل ذلك كله على أن الصحابة في الصدر الاول كانوا – على بكرة أبيهم – متفقين على أنه لابد من إمام»[2] قال ابن عباس: «الإسلام والسلطان أخوان، لا يصلح أحدهما بدون صاحبه»[3].

ب – إجماع العلماء:

يقول ابن تيمية – رحمه الله –: يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها. ثم ذكر ما روينا من أحاديث، ومنها: «إن الله يرضى لكم ثلاثة، أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم» رواه مسلم.

وقوله – ﷺ –: «الدين النصيحة، قالوا: لمن يارسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولائمة المسلمين وعامتهم» رواه أهل السنن في الصحيح[4] البخاري، كتاب الإيمان، باب ٤٢.

- وقال الماوردي الشافعي: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وإن شذ عنهم الأصم»[5].

---

(١) انظر في ذلك غاية المرام للآمدي ص٣٦٤، والحصون الحميدية ص١٢٨، وفح الباري باب ١٦، ومعالم الخلافة للخالدي ص٥٩.
(٢) الشهرستاني، ومعالم الخلافة ص٦٠.
(٣) كنز العمال ٦/١٠، ثم قال بعد ذلك، فالإسلام أس، والسلطان حارس، وما لا أس له يهدم، وما لا حارس له ضائع. وقال عثمان بن عفان: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، جامع الأصول ٤/٨٤.
(٤) السياسة الشرعية ص١٣٦ط المعرفة .
(٥) الأحكام السلطانية للماوردي ص٥.

- وقال ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم حكم الله»(١).

- وقال أبو يعلى الفراء الحنبلي: نصب الإمامة واجب، وقد قال أحمد – رضي الله عنه – الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس»(٢).

- وقالت الحنفية: إن تنصيب الإمام من أهم الواجبات، فلذا قدموه على دفن صاحب المعجزات، لتوقف كثير من الأحكام الشرعية عليه»(٣).

- وكذلك صرح بهذا ابن خلدون وغيره من العلماء الذين قرروا ذلك، مما يضيق عنه المقام.

حكم طلب الإمامة:

بالتحقيق العلمي وُجد إن الحكم يختلف باختلاف حال الطالب، فإن كان لا يصلح لها إلا شخص واحد وجب عليه أن يطلبها، ووجب على أهل الحل والعقد أن يبايعوه.

وإن كان يصلح لها جماعة صح أن يطلبها واحد منهم، ووجب اختيار أحدهم وإلا أجبر أحدهم على قبولها جمعاً لكلمة الأمة، وإن كان هناك من هو أولى منه كره له طلبها، وإن كان غير صالح لها حرم عليه طلبها(٤).

ولقد اعتمد الإسلام أسساً لاختيار الأمراء والولاة، واشترط شروطاً، منها: الكفاءة العلمية والعملية في كل من يرشح لأي عمل، وحذر من التهاون في تلك الشروط أو تخطيها، قال – ﷺ –: «من تولى من أمر المسلمين شيئاً فاستعمل عليهم رجلاً وهو يعلم أن فيهم من هو أولى بذلك، وأعلم منه بكتاب الهل وسنة

---

(١) الفصل في الملل والنحل ٤/٨٧، هذا ومن شذ عن هذه الفرق قال العلماء: لا يعتد برأيه.

(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٩.

(٣) رد المحتار على الدر المختار ١/٥٤٨.

(٤) انظر تحفة المحتاج ٧/٥٤٠ – ٥٤١، ٨/٣٠٨، وأسنى المطالب ٤/١٠٨.

رسوله - ﷺ - فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين» وقد رواه الحاكم عن ابن عباس بلفظ «من استعمل رجلاً من عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين»(١).

وقد أشار القرآن إلى استعمال القوي الأمين «إنّ خير من استأجرت القويّ الأمين»(٢) والحفيظ العليم «قال اجعلني على خزائن الأرض إنّي حفيظ عليم»(٣).

ومنعها الرسول - ﷺ - من طلبها وهو ضعيف:

قال أبو ذر: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ فضرب بيده على منكبي وقال - ﷺ -: «يا أبا ذر»: إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»(٤) وقال - ﷺ -: «نحن لا نولي هذا الأمر من طلبه» أي: من طلبه وليس فيه مؤهلاته أو صفاته، أو يكون متطلعاً إليها للمنصب والفخر.

قال - ﷺ - لعبد الرحمن بن سمرة: يا عبدالرحمن، لا تسأل الإمارة فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها»(٥).

كما يجوز طلبها، أو يجب عليه طلبها إذا كانت عنده مؤهلات ليست عند غيره من الناس وتنفع المسلمين، كما طلبها يوسف - عليه السلام - بقوله: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾(٦).

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك ٤/٩٢، وقال: صحيح الإسناد، كنز العمال ٦/٢٥.
(٢) القصص: الآية ٢٦.
(٣) يوسف: الآية ٥٥.
(٤) رواه مسلم ١٢/٢٠٩، ٢١٠.
(٥) البخاري ١٣/١١، ومسلم رقم ١٦٥٢، وأبو داود ٢٩٢٩.
(٦) يوسف: الآية ٥٥.

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة:

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث: أن المسلم الذي يريد أي يلي أمر المسلمين أو من ولاه المسلمون عليهم يجب يكون أفضلهم وأقدرهم على تحمل التبعة، فمن وجد أنه لا قبل له بها، ولا يستطيع أن يؤدي حقها، ينبغي أن يبتعد عن طلبها، وينبغي – كذلك – أن يجنبه المسلمون هذه التبعة.

هل الحكم من الأصول أم من الفروع:

إذا أريد بالحكم تحكيم شرع الله وإقامة تعاليمه، فهو الإسلام كله بأصوله وفروعه. وقد أمرنا الله بذلك في كتابه وما جاء الرسول – ﷺ – إلا لإقرار ذلك في الأرض وإبلاغه إلى الإنسانية «ليكون الدين كله لله».

أما إذا أريد بالحكم: النظام السياسي الذي يقيم الإسلام ويحكم به ويدير دفة المسلمين ويرعى شؤونهم الدينية والدنيوية – فهذا النظام ليس إلهياً، وإنما هو بشري الصورة شرعي الأصل؛ لأنه من الفروض، ومن أوجب الواجبات في الإسلام، كما نص على ذلك العلماء فيما تقدم.

وأما أنه بشري الصورة: فلأن للأمة اختيار النظام الأمثل في حدود الشورى المؤدية إلى اختيار أفضل الامة لرعاية دينها ودنياها، كما حددت ذلك الأحاديث الواردة عن رسول الله – ﷺ.

فتحديد رسم النظام اجتهاد بشري في اختيار الإمام وكيفيته وفي كيفية عزله ومحاسبته وماهية النظام والقوالب التي سيصاغ فيها، واللوائح والمراسيم التي تخص هذا التنظيم كلها، اجتهاد بشري، نحن مأمورون باتباع واختراع أفضل الأساليب كفاءه للوصول إلى الغاية الشرعية من وجود هذا النظام، على هذا الرأي أهل السنة والجماعة. وادعى الشيعة أنه رباني، ولهذا الحديث مجاله.

وأما أنه من أصول الاعتقاد أم لا، فهذه الكلمة لها دلالات:

الدلالة الأولى: هل يعني هذا، أن إنكار الفرض ذاته وهو أصل شرعية الحكم – يكون من الفروع، وأن من أنكر الأصل الشرعي للحكم لا يكفر لأنه أنكر شيئاً من الفروع؟ لا أظن أن أحداً من المسلمين يقول بهذا، لأنه بذلك

يكون قد أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، للآيات الواردة بتحكيم الشرع، والأحاديث الواردة في ذلك، وإنكار الفروض مكفر للمنكر.

الدلالة الثانية: والمراد بها الهيكل الاجتهادي والنظام الرياسي من تولية الخليفة، وكيفيته، وما إلى ذلك، فلا سبيل إلى جعله من الأصول الاعتقادية، لأنه مفوض إلى الأمة، ولأنه أمر اجتهادي، للأمة فيه سعة.

وهذا هو ما عناه العلماء بقولهم: إنه من الفروع، لا من الأصول الاعتقادية. ولهذا لما جاء الفقهاء والمتكلمون إلى الكلام على نظام الإمامة وشروطها واختيار الإمام وكيفيته نبهوا على أن هذا من الفروع لا من العقائد.

فقال إمام الحرمين: «الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد والخطر على من يزل فيه يربو على الخطر على من يجهل أصله، ويعتوره نوعان محذوران عند ذوي الحجاج:

الأول: ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي الحق.

الثاني: من المجتهدات المحتملات التي لا مجال للقطع فيها[١].

ويقول الشهرستاني: اعلم أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد بحيث يفضي النظر فيها إلى قطع ويقين بالتعيين، ولكن الخطر على من يخطئ فيها يزيد على من يجهل أصلها، والتعسف الصادر عن الأهواء المضلة مانع من الإنصاف فيها[٢].

ويقول الجرجاني: الإمامة: ليست من أصول الديانات والعقائد، خلافاً للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين، إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً «وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا، إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني، ط الخانجي، مصر ص٤١٠.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ط٤٧٨هـ تحقيق الفرد جيوم.

صدر الكتاب»[١].

ويقول الإمام الغزالي: إن نظرية الإمامة من الفقهيات، ولكن جرى الرسم باختتام المعتقدات به، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار[٢].

ويقول ابن خلدون: «وشبهة الشيعة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين وليس كذلك، إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق»[٣]. وبهذا نقول ويقول المحدثون[٤].

ويقول العلماء قبلنا: إن الإمامة ونظام الإمامة مفوض إلى الأمة، وهو من الأمور الاجتهادية التي يحق للأمة أن تضيف إليه من الشروط والأساليب ما تشاء، حسب ما يؤدي إلى أفضل السبل، وحسب أزمانها وأحوالها وأمكنتها. فالكلام منصب على النظام المجتهد فيه، وليس على أصل الحكم الإسلامي وتحكيم كتاب الله في الأرض، فإن هذا هو الإسلام كله بأصوله وفروعه.

وقد نبه العلماء على ذلك؛ لأن الشيعة تعتبر نظام الإمامة نفسه من عند الله، وتعيين الإمام نفسه بوحي من الله، وليس للأمة دخل فيه، وما دام كذلك فيكون عندهم من الأصول لا من المجتهدات كما يقول بذلك أهل السنة. فراجع أقوال الأئمة قبل حتى تعرف المراد، ولا يختلط عليك الأمر. والله الموفق.

التسمية مستحدثة: على أن التسمية بالأصول والفروع تسمية مستحدثة كما يقول ابن تيمية رحمه الله: قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين، وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب. ولاسيما إذا تكلموا في مسائل التصويب

---

(١) المواقف للإمام علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة ٨١٦، ط الأولى، مطبعة السعادة، جـ ٨، ص٣٤٤.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١١٣ط مصطفى الحلبي.

(٣) المقدمة لابن خلدون ص١٦٨ ط القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

(٤) انظر في ذلك الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ص٥١ ط الشروق، الأولى.

والتخطئة[1]، ولعله قصد بذلك بيان ما يكفر من الأشياء، وما يكون فيه مجال للرأي، فلا يكفر الإنسان فيه برأي واجتهاد آخر. والله أعلم.

المبحث الثالث
شروط الإمامة

شروط الإمامة:

الإمام أو الخليفة، هو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، ومن الطبيعي أن يكون على مستوى معين، نظراً للمكانة التي سيشغلها، وهي رئاسة الدولة. ولهذا وضع العلماء شروطاً للخليفة على أساس الكفاءة؛ حتى يكون أهلاً للمنصب الذي يريد أن يشغله، وحتى يستطيع أن يسوس الناس، ويحفظ هيبة الدولة، وينفذ أوامر الله، ويبلغ رسالته.

وهذا أمر متعارف عليه في عصرنا الحديث. إذ إن الدساتير المختلفة تذكر شروطاً لابد من توافرها فيمن يتولى أمر الدولة، وهذا أمر يكاد يكون بدهياً اليوم.

كما أنه من الطبيعي أن يختلف العلماء في بعض هذه الشروط، ويتفقوا في بعضها الآخر، إلا أن هناك شروطاً أساسية لابد من توافرها، قد أجمعوا عليها، وما زاد على ذلك إن وجد بشروطه فحسن يجب عدم تخطيه.

المتفق عليه من شروط الإمامة:

أ – الإسلام، لأنه شرط في جواز الشهادة وصحة الولاية على ما هو دون الإمامة في الأهمية، قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[2]. ولأنه سيسوس الناس بالإسلام، وينفذ تعاليمه، ويبلغ دعوته، ويلتزم

(١) انظر مجموع الفتاوى جـ ٦ ص ٥٦ ط السعودية.
(٢) النساء: الآية ١٤١.

المسلمون بالطاعة. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ﴾[2]

وقال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾[3] وهذا أمر لا نزاع فيه.

ب - التكليف: ويشمل العقل، والبلوغ، فلا تصح إمامة صبي، لأنه لا يملك أمر نفسه، وهو في ولاية غيره، فمن باب أولى لا يتولى شئون أحد فضلاً عن تبعة الولاية على المسلمين.

كما لا تصح ولاية مجنون؛ لأنه لا ولاية له على نفسه، ولا يملك التصرف في ماله، ولأن رئاسة الدولة تحتاج إلى درجة عالية من الذكاء والفطنة، ولأن الله قد نفى عنه التكليف، وإن طرأ على الخليفة الجنون يعزل ويولى غيره.

ولقول الرسول - ﷺ -: «تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان»[4].

جـ- الذكورة: فلا تصح إمامة النساء لخبر «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[5]؛ ولأن هذا المنصب خطر، تناط به أعمال خطيرة، وأعباء جسيمة، قد يضعف عنها كثير من الرجال، وتتنافى مع طبيعة المرأة وفوق طاقتها، ولأنه منصب يتعرض فيه الإمام لمخالطات كثيرة، ومبنى أمور النساء على الستر، ولأنه قد يتولى قيادة الجيوش، ويشترك في القتال، بنفسه، أحياناً، هذا وقد أجاز بعض

---

(١) النساء: الآية ٥٩.
(٢) النساء: الآية ٨٣.
(٣) آل عمران: الآية ٢٨.
(٤) الحديث أخرجه أحمد ٢/٣٢٦ ط الميمنية، وإسناده ضعيف (الميزان للذهبي ٣/٤٠٢ ط الحلبي).
(٥) أخرجه البخاري (الفتح ٨/١٢٦ ط السلفية).

العلماء أن تتولى المرأة بعض الولايات، بخلاف الإمامة ورئاسة الدولة. منهم: ابن حزم الظاهري.

حيث قال: «إن الإسلام لم يحظر على المرأة تولى منصب ما، حاشا الخلافة العظمى! «النساء شقائق الرجال»[1].

د - الكفاية: ولو بغيره: والكفاية: هي الجرأة والشجاعة والنجدة، بحيث يكون قيماً بأمر الحرب والسياسة، وإقامة الحدود والذب عن الأمة. أي يكون ذا رأي سديد يفضي إلى سياسة الرعية بالمعروف، وتدبير شئون الأمة بما يحقق مصالحها، ويدرأ المفاسد عنها، ذا حنكة سياسية، بعيداً عن الغفلة.

قال ابن خلدون: أن يكون جريئاً في إقامة الحدود، واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بأحوال الدهماء، قوياً على معاناة السياسة، ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح»[2].

هـ - الحرية: فلا يصح عقد الإمامة لمن فيه رق؛ لأنه مشغول في خدمة سيده؛ ولأن نقص العبد عن ولايته على نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولا يمنعه الرق أن يفتي ويروي، لعدم الولاية في الفتوى والرواية»[3].

و - سلامة الحواس والأعضاء مما يمنع استيفاء الحركة للنهوض بمهام الإمامة. وهذا القدر من الشروط متفق عليه.

ونقص الأعضاء على نوعين:

الأول: نقص يؤثر في الخليفة، سواء أكانت قبل الخلافة أو طرأت بعد الخلافة،

---

(١) انظر في ذلك منتهى الإرادات ٢/٤٩٥، وغاية المرام للآمدي ص٣٨٣، المواقف وشرحه ٨/٣٤٩، ٣٥٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص٢١٢، والتمهيد للباقلاني ص٨٢ في الموضوع، والنظام السياسي في الإسلام ص١٨٧ د. محمد عبدالقادر أبو فارس سنة ١٩٨٠ الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٠، وأبي يعلى ص٤.

(٣)

كقطع الرجلين أو اليدين؛ لأنه يمنعه من مواصلة الحركة والقيام بأهم الأعمال، وكذلك فقد العينين إن أثر ذلك على كفاءة الإمام والقيام بمهام أعماله.

الثاني: أعضاء لا يؤثر فقد بعضها في الخليفة، سواء أكان قبل الخلافة أو طرأت بعد الخلافة، كنقص أصبع من الأصابع، أو نقص أعضاء خفية في الجسم، لا يؤثر في العقل، أو الرأي، أو الحركة والنشاط.

الثالث: أشياء مختلف فيها: كقطع أحد اليدين، أو الأنف، أو فقد أحد العينين(١).

الشروط المختلف فيها:

أ - العدالة: ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن العدالة شرط صحة، فلا يجوز تقليد الفاسق إلا عند فقد العدل؛ لأن الله سبحانه اشترط في الشهادة أن يكون الشاهد عدلاً؛ حتى تقبل شهادته. قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾(٢)

فما هو أعظم من الشهادة وهو الخليفة من باب أولى(٣).

أما الشيعة الإمامية فيعتقدون أن الإمام معصوم، وهو كالنبي في عصمته وصفاته(٤).

وذهب الحنفية إلى أنها شرط أولوية، لا تمنع الولاية، وإن كانت تكره مع وجود العدل(٥) والأول هو الأولى؛ لما فيه من صيانة دولة الإسلام والمسلمين، وبعدها عن الجور والظلم والفتن. وقد عد بعض الحنفية أنفسهم العدالة من

---

(١) انظر حاشية الطحطاوي على الدر ٢٣٨/١، وحاشية الدستوقي ٢٩٨/٤، وجواهر الإكليل ٢٢١/٢، ومغني المحتاج ١٣٠/٤، وشرح الروض ١٠٨/٤، ١٠٩ الاحكام السلطانية للماوردي ص١٩.

(٢) الطلاق: الآية ٢.

(٣) منهاج السنة النبوية ١٨٧/٢ الأحكام السلطانية للماوردي ص٥، ٦، وجواهر الإكليل ٢٢١/٢، وشرح الروض ١٠٨/٤، ومغني المحتاج ١٣٠/٤ ومقدمة ابن خلدون ص١٥١ والإنصاف ١١٠/١٠.

(٤) عقائد الإمامية بقلم محمد رضا المظفر، عميد كلية الفقه في النجف ص٥١، ٥٣.

(٥) انظر حاشية ابن عابدين ٣٦٨/١ ط بولاق، ٥٤٨/١ ط الحلبي.

الشروط، فيكون بذلك اتفاقاً للمذهب[1] على هذا الشرط.

ب – الاجتهاد: وإليه ذهب المالكية والشافعية والحنابلة، فلا يجوز تولية الجاهل مع وجود المجتهد والعالم، ووجهة نظر هؤلاء الأئمة صحيحة في زمنهم، لأن الإمام كانت ترفع إليه القضايا، لاسيما إذا تنازع أحد من الناس مع أميره وقاضيه، ولا يتسنى له أن يقضي ويفصل بين الناس إلا إذا كان مجتهداً وعالماً.

وكذلك الإمام يختار القضاة ويعينهم، ويشترط فيهم أن يكونوا مجتهدين، فمن باب أولى أن يكون الإمام الذي يختارهم مجتهداً.

أما اليوم فهناك قانون واضح، وقضاة يدرسون هذا القانون، وهناك استئناف، وهناك قضاء دستوري وجنائي ومدني وأحوال شخصية يحول إليهم الإمام كل القضايا، كما أن هناك مجالس تشريعية، ولجاناً للفتوى، وكل هؤلاء يمكن أن يعاونوا الإمام، ويسدوا ثغرة في هذه الناحية.

وفي إمكان الخليفة أن يسأل عن الحكم وأن يستعين بمجالسه المتخصصة في كل شيء حتى يعرف الحكم الصحيح.

ومع كل ذلك يفضل أن يكون مجتهداً، إن وجد واكتملت فيه الشروط السابقة.

وقد قال بهذا الرأي جماعة من العلماء. منهم: الحنفية[2]. وقال جماعة: إنه من شروط الأفضلية. منهم: ابن خلدون، والبغدادي، والإيجي، والجرجاني، والنووي، والآمدي، والشاطبي، والغزالي، وابن تيمية، والكمال بن الهمام، والشهرستاني، والقاضي عبدالجبار[3].

جـ– النسب القرشي: يشترط عند جمهور الفقهاء أن يكون الإمام قرشياً لحديث

---

(١) المصدر السابق ١/٥٤٨.

(٢) المصدر السابق ١/٣٦٨ ط بولاق، وللرأي الأول جواهر الإكليل ٢/٢٢١، وشرح الروض ٤/١٠٨ ومغني المحتاج ٤/١٣٠، والأحكام السلطانية للماوردي ص٦، والإنصاف ١٠/١١٠.

(٣) منتهي الإرادات ٢/٤٩٥، الاقتصاد ص١٣٦، الاعتصام ٢/١٢٦، المغني في التوحيد جـ ٢٠ القسم الأول ص٢٠٨، مقدمة ابن خلدون ٢/٥٢٢، معالم الخلافة، الخالدي ص١٦٤.

«الأئمة من قريش»[1] وخالف في ذلك بعض العلماء. منهم: أبو بكر الباقلاني، وابن خلدون، وابن حجر، والعلماء المعاصرون. وقالوا: إنه من أسباب الأفضلية: واحتجوا بقول عمر: «لو كان سالم مولى أبي حنيفة حياً لوليته الخلافة»، ولا يشترط أن يكون هاشمياً ولا علوياً باتفاق فقهاء المذاهب الأربعة؛ لأن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين لم يكونوا من بني هاشم.

ولقول الرسول - ﷺ -: «اسمعوا وأطيعوا وأن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[2] متفق عليه.

وأخرجه مسلم من طريق أبي ذر قال: «أوصاني خليلي أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدع الأطراف».

وروى عن يحيى بن حصين عن جدته أم الحصين: أنها سمعت النبي - ﷺ - يخطب في حجة الوداع، وهو يقول: ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله، اسمعوا له وأطيعوا»[3]

هذا وقد استدل القائلون بالنسب القرشي بأدلة، منها:

ما روي عن أنس: أن النبي - ﷺ - قال: «الأئمة من قريش» ورواية البخاري «إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه، ما أقاموا الدين»[4].

ويقول صاحب فتح الباري «هذا الأمر في قريش» أي: الخلافة. واستدلوا بإجماع الصحابة عند تولية أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - في اجتماع السقيفة[5].

---

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي ص ١٢٥، وأصله في الخباري بلفظ: «إن هذا الأمر في قريش» الفتح ١٢/ ١١٤.

(٢) راه البخاري، انظر فتح الباري شرح البخاري في الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام.

(٣) أخرجه مسلم - ١٨٣٨، والنسائي ٧/ ١٥٤، وأحمد ٤/ ٦٩.

(٤) فتح الباري جـ ١٦ ص ٢٣٣ ط مصطفى البابي الحلبي، ويقول عن حديث الأئمة من قريش: رجاله رجال الصحيح. لكن سنده فيه انقطاع.

(٥) العواصم من القواصم ص٤٣، الاحكام السلطانية ص٥، فتح الباري ١٦/ ٢٣٦، ابن عابدين ١/ ٣٦٨، ومغني المحتاج ٤/ ١٣٠، وروضة الطالبين ٦/ ٢١٦، وحاشية الدسوقي ٤/ ٢٩٨.

هذا، وقال المخالفون للنسب القرشي: إن كون الإمام قرشياً من أسباب الفضل والتقدم، لا من أسباب الانعقاد. قال ابن خلدون: «إن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع، بما كان لهم من العصبية والتغلب، وإذا علمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها. وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي: وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين، أن يكون من قوم أولي عصبية غالبة على من معها لعصرها»[1]. وقال ابن حجر: «إن كونه قرشياً من أسباب الفضل والتقدم، كما أن من أسباب الفضل والتقدم: الورع، والفقه، والقراءة، والسن، وغيرها»[2]، ثم ردوا على الأحاديث بوجوه، منها:

١ – أن هذه الأحاديث ليس منها ما يدل على أنه لا يجوز لغير القرشي أن يتقلد الإمامة، وإنما وردت الأحاديث بصيغة الإخبار، وليس بصيغة الأمر.

٢ – إن كلمة قريش اسم وليس صفة، ويقال في اصطلاح علم الأصول: «لقب»، ومفهوم اللقب لا يعمل به مطلقاً، لأن اللقب لا مفهوم له. ولذلك فإن النص على قريش لا يعني أن لا يكون في غير قريش.

٣ – ورد في النص الذي رواه المحدثون «ما أقاموا الدين» فإذا لم يقيموا الدين خرج عنهم، ويكون في غيرهم، فلا تكون الولاية لقريش في الحق والباطل.

٤ – أقوال عمر السابقة بتولية غير القرشي بمحضر من الصحابة – ولم يعارضه أحد – دلالة على أن الأفضلية إذا كانت في غيرهم فلا بأس بتولية الأفضل؛ حتى ولو كان عبداً، والأحاديث تؤيده في ذلك، مما رويناه عن رسول الله – ﷺ –.

٥ – الأصل أن الخلافة عقد بين طرفين، أحد طرفيه: المسلمون. لا يتم إلا برضاهم واختيارهم، فتكون البيعة حق الأمة، وهي صاحبة الاختيار «وهذه

(١) مقدمة ابن خلدون ٢/٥٢٦.
(٢) فتح الباري ١٦/٢٣٧.

هي الطريقة الشرعية»، ومعنى اشترط النسب القرشي: تنازل الأمة عن حقها في الاختيار، وكذلك عن السلطان. وهذا مخالف لما قررته القواعد الشرعية.

٦ - اشترط النسب القرشي يقتضي التوصية بحفظ هذه السلالة وهذا النسب؛ لأنه سيكون عصب الأمة ومن أسس قيامها، ولم يرد أمر بذلك أو إخبار عنه، ولم يطلب الشرع ذلك، حتى ضاع ذلك النسب، وصار البحث عنه من العسير اليوم.

ومن شروط التكليف الشرعي: «أن يتعلق بما يكون من فعل العبد ومقدوراً له».

أقوال العلماء المعاصرين:

هذا وقد قال بهذا الرأي المحدثون من الباحثين والعلماء، منهم:

١ - الدكتور عبدالحميد متولي. في كتابه مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص٦١٣.

٢ - الشيخ خلاف في كتابه السياسة الشرعية ص٢٧.

٣ - الشيخ محي الدين عبدالحميد في تعليقه، على كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي ص٩.

٤ - الدكتور محمود الخالدي في كتاب معالم الخلافة ص١٧٤ط الجيل.

٥ - الدكتور محمد عبدالقادر أبو فارس في النظام السياسي في الإسلام ص١٩٦ سنة ١٩٨٠م.

٦ - الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية ص٢٩٨، ثم يعزز كلامه. فيقول: يبدو من العجيب حقاً أن يكون الإسلام قد أصر على وجوب تحقيق شرط النسب، وخص قبيلة قريش بهذا الامتياز، وحصر فيهم هذا الأمر. وذلك في الوقت الذي تتوارد فيه الآيات والأحاديث الداعية إلى مبدأ المساواة، مؤكدة هذا المعنى، فالله سبحانه يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1] وقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله أذهب

---

(١) الحجرات: الآية ١٣.

عنكم نخوة الجاهلية وتفاخرها بالآباء والأجداد[1]» وقال أيضاً: «يا أيها الناس كلكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى[2]»، وغير هذا كثير.

ومن الحقائق التاريخية: أن الرسول - ﷺ - أمر أسامة بن زيد - مولاه - على كبار المهاجرين والأنصار، وأنفذ ذلك أبو بكر الصديق - رضي الله عنه -، وقد سبق تصريح عمر «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لوليته»، فالمسألة لا تدعو إلى التشدد في الأخذ بالقرشية، لأنه من شروط الأفضلية ويمكن الأخذ به كمرجع إذا وجد القرشي صاحب العصبة، واستوى في الشروط السابقة المتفق عليها مع غيره.

هذا وليس هناك ما يمنع من إضافة شروط أخرى جديدة تقتضيها المصلحة العامة للمسلمين حسب أحوالهم وبلادهم، من اشتراط سنٍّ معينة، أو حصوله على درجة علمية معينة إلخ؟

والرأي الأخير في المسألة: هو الأرجح، وهو الصواب، فالقرشية كانت لازمة لعصبيتها، ولطاعة الناس لها في صدر الإسلام، واليوم إذا كان هناك شرط ألزم فهو المراد، وهو الذي يحمل روح التشريع؛ لأن ا لحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فإذا فقدت قريش قوتها وعصبيتها فإن اشتراط العصبية القرشية يصير شكلاً بغير محتوى حقيقي، ومن ثم لابد أن ينهار ويكون الشرط المعتبر هو وجود العصبية - وهي العلة الحقيقية المقصودة وفق موازين القوة في التركيب الاجتماعي القائم، وهذه العصبية كان أصل اشتراطها نفع الإسلام والمسلمين، فإذا صار نفع الإسلام والمسلمين اليوم في ذلك اشترطت، وقصد إلى العصبية التي تنفع المسلمين قرشية أو غيرها، وإذا كان نفع الإسلام والمسلمين في شيء آخر فلا مانع من السير إليه والعمل به، وهذا ما يقره الباحثون اليوم بدون مخالف فيما نعلم.

---

(١) مرجع الحديث تفسير القاسمي ٩/١٣٨ ط دار الفكر، وعزاه إلى البزار وأبي داود.

(٢) مرجع الحديث في تفسير القاسمي، رواه البزار، وأخرجه أبو داود ١١٦، وأحمد رقم ٨٥١٩ وإسناده حسن، وأخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة ٣٢٧٠.

المبحث الرابع
ما تنعقد به الخلافة

لاشك أن الطريقة الشرعية التي يتم بها نصب رئيس الدولة تتوقف على تصور العلماء وموقفهم من حكم نصبه شرعاً. فمن جعلوا نصبه واجباً على الأمة شرعاً، كان لهم تصور معين، ومن ذهبوا إلى أن نصب الإمام ليس من الأفعال البشرية، وإنما هو عن طريق النص من الله - تعالى - كان لهم تصور معين كذلك، حيث ذهب «أي أصحاب الرأي الأخير» الشيعة الإمامية والجارودية والرواندية من العباسية». إلى أن نظام الإمامة منصب إلهي، يختار الله الإمام بسابق علمه بعباده، كما يختار النبي ليبعثه بالرسالة إلى الأمة، وإذا كان النبي يموت فلا تخلو الأرض من إمام يقوم مقام النبوة، لأنه لطف واجب ما دام التكليف، لذا كان من الحكمة نصب خليفة يقوم مقامه، ويؤدي عنه إلى الأمة أحكامه، يكون حافظاً لشريعته، قائماً بسنته؛ لئلا تبطل حجة الله البالغة على الخلق المكلفين(١).

ونظرة الشيعة إلى الإمام - بوصفه نائباً عن النبي - ﷺ - وحجة الله على خلقه - جعلتهم يحوطونه بهالة من التقديس، ويصفونه بصفات فوق مستوى البشر، فهو معصوم من الكذب والخطأ والنسيان، كما جعلتهم - كذلك - ينسبون له المعجزات: كشهادة الطير، والتكلم عند المولد لكل إمام من الأئمة(٢).

رأي أهل السنة والجماعة:

يرى أهل السنة: أن أمر تعيين خليفة أو سلطان للمسلمين راجع للأمة، فهي صاحبة الحق الشرعي في نصبه عن رضا واختيار خاصة وقد ترك

---

(١) انظر في ذلك: المراجعات في الفقه الشيعي ص٢٣٠، وعقائد الإمامية ٥٢، والملل والنحل ١/١٤٦، وابن خلدون في المقدمة ص٢٣٣، والتمهيد للباقلاني ١٦٥، والإرشاد للجويني ٤١٩، وفقه الشيعة الإمامية للدكتور علي السالوس، والنظام السياسي في الإسلام، الدكتور محمد عبدالقادر أبو فارس سنة ١٩٨٠ ص٢٠٨، النظريات السياسية الإسلامية. ضياء الدين الريس ص٣٢.

(٢) فقه الشيعة الإمامية ص١٧.

رسول الله – ﷺ – الأمر شورى من بعده، ولم يحدد أحداً. وقد اجتهد من بعده من الصحابة في تنصيب الإمام حسب القواعد الإسلامية، وحسب ما بينه الرسول – ﷺ – من شروط، وحسب أحوالهم وظروفهم وأزمانهم وحالاتهم.

فكأن تعيين الإمام قضية اجتهادية تحكمها شروط معينةوهي اختيار أفضل الأمة وأكثرها قياماً بواجباتها الدينية والدنيوية عن طريق شورى المسلمين ورضاهم، بما يحقق أهداف المنهج الإسلامي. وكان ذلك من أول يوم توفي فيه رسول الله – ﷺ –، وكان بإجماع الصحابة ورضاهم، بنظام الانتخاب «أي البيعة، وقد نبذوا جميعاً سلوكهم مبدأ الوراثة، أو مبدأ الجبر، واختاروا الشورى».

وتم اختيار أبي بكر الصديق لمكانته الدينية العالية التي يقربها الجميع، وهي راجعة إلى سبقه في الإسلام وصحبته لرسول اللهوحسن بلائه، ورسوخ إيمانه، ثم إلى صفاته العقلية والخلقية النادرة، التي جعلت من شخصيته المثل الكامل للمسلموالتي عبر عنها عمر – رضي الله عنه – في قوله الموجز: «ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر»[(١)].

حصر الاتجاهات في طرق اختيار الإمام:

تنحصر الاتجاهات المذهبية في طريقة نصب رئيس الدولة في أربعة أقوال هي:

القول الأول: النص من الله – تعالى – وهو رأي الشيعة كما قدمنا.

القول الثاني: اختيار الأمة بالبيعة عن رضا واختيار.

القول الثالث: الاستخلاف أو العهد.

القول الرابع: الغلبة والقهر والاستيلاء.

والقول الثاني والثالث والرابع لأهل السنة، وسنلمح إلى كل رأي من هذه الآراء إن شاء الله تعالى:

---

(١) سيرة ابن هشام ٤/٣٣٦.

اختيار الأمة بالبيعة:

والبيعة في واقعها هي موافقة الأمة على اختيار الخليفة ومعاهدته على الطاعة له، والانصياع لامره إذا وفي بما عوهد عليه. ولهذا يحسن بنا أن نتكلم عليها، ونعرفها لغة وشرعاً فنقول:

تعريف البيعة:

البيعة في اللغة لها معان. من معانيها: المبايعة على الطاعة: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾[١] وفي الحديث: أن النبي – ﷺ – قال لمجاشع حينما سأله: علام تبايعنا؟ قال: على الإسلام والجهاد[٢]»، وهي عبارة عن المعاقدة والمعاهدة، كأن كلاً منهما باع ما عنده لصاحبه، وأعطاه خالص نفسه وطاعته، ودخيلة أمره.

والبيعة اصطلاحاً: لا تبتعد كثيراً عن هذا المعنى. ومعناها: المعاقدة والمبايعة. قال القلقشندي: البيعة – وهي مصدر بايع فلان الخليفة مبايعة – معناها: المعاهدة والمعاقدة. وهي مشبهة بالبيع الحقيقي، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالص نفسه وطاعته ودخيلة أمره»[٣].

والبيعة في الاصطلاح السياسي الشرعي: عهد بين الأمة والحاكم على الحكم بالشرع، وطاعتهم له ما أطاع الله واستقام على أمره. يوضح هذا قول أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم، وقول الرسول – ﷺ –: «اسمعوا وأطيعوا، وان استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة، ما أقام فيكم كتاب الله» رواه البخاري ١٣/١٠٨.

بيعة رسول الله – ﷺ –:

وكانت البعية بالنسبة إلى رسول الله – ﷺ – أنواعاً:

---

(١) الفتح: الآية ١٠.
(٢) البخاري، جهاد ١١٠، وأحمد ٣/ ٢٠.
(٣) صبح الأعشى ٩/٢٧٣.

الأولى: بيعة على الإسلام، وعلى الدخول فيه، وطاعة أوامره، واجتناب نواهيه، والائتمار بأمر الله ورسوله: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾(١) وهذه تعتبر مبايعة لله تعالى.

الثانية: بيعة على المنعة: كبيعة العقبة الثانية: بيعة على النفقة في العسر واليسر، وعلى المنعة إذا قدم الرسول - ﷺ - عليهم في المدينة.

الثالثة: البيعة على الثبات والقرار في معركة الكفار: كبيعة الرضوان بالحديبية وقد أنزل الله - جل شأنه - فيمن بايعه «﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾»(٢) وفي صحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه قال: «كنا يوم الحديبية ألفاً وأربعمائة، فبايعناه - وعمر آخذ بيده - تحت الشجرة، وهي سمرة وقال: بايعناه على أن لا نفر، ولم نبايعه على الموت»(٣).

الرابعة: على التمسك بالسنة، واجتناب أعمال الجاهلية والبدع، والحرص على الطاعات، كبيعة النساء، وبيعة الرجال في العقبة الأولى.

أما بيعة النساء فقد بينت في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(٤).

وفي صحيح مسلم عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله - ﷺ -، يُمْتَحنَّ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا

(١) الفتح: الآية ١٠.
(٢) الفتح: الآية ١٨.
(٣) الحديث أخرجه مسلم ٣/١٤٨٣ ط الحلبي.
(٤) الممتحنة: الآية ١٢.

جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ﴾ إلى أخر الآية، قالت عائشة: «فمن أقر بهذا من المؤمنات فقد أقر بالمحنة»، وكان رسول الله - ﷺ - إذا أقررن بذلك قال لهن: «انطلقن فقد بايعتكن»، ولا والله ما مست يد رسول الله - ﷺ - يد امرأة قط، غير أنه كان يبايعهن بالكلام[1].

الفرق بين مبايعة الصحابة للنبي وبين مبايعة غيره من الأئمة

إن موضوع بيعة الرسول - ﷺ - يقتصر فيه على التزام المبايعين وتعهدهم بالسمع والطاعة، وخاصة بما بايعوا عليه، لأن تعينه - ﷺ - للإمامة كان باختيار من الله تعالى، وكان بالوحي، وأما بيعة غيره فهي التزام من كل من الطرفين، فهي من أهل الحل والعقد والأمة: التزام للإمام بالسمع والطاعة والإقرار بإمامته، والتزام من المبايع بإقامة العدل والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة، ويترتب عليها إذا تمت على الوجه المشروع انعقاد الإمامة لمن بايعه أهل الحل والعقد نواباً عن الأمة، مرشحين له، ثم تكون البيعة من سائر الناس وموافقتهم على ولايته»[2]. فهي - إذن - للرسول عهد طاعة، وللإمام عقد على القيام بفروض الإمامة، وعهد على الطاعة إذا استقام على أمر الله.

شروط أهل الاختيار:

قال العلماء: إن الاختيار والترشيح للإمام هو واجب الخاصة لا العامة، وطريقة تمييز الخاصة من العامة ليست معتمدة على أصل عرفي أو قبلي أو طبقي أو مالي، وإنما هي شروط تتصل بالفكر والرأي والخبرة والمعرفة والسلوك والتأثير والنزاهة والأمانة؛ لأن اختيار الإمام هو اختيار لمستقبل الأمة وعقلها وريادتها ومثلها وطاقاتها وقيادتها، فيجب أن يكون عن علم ووعي

---

(١) أخرجه مسلم ٣/١٤٨٩ ط الحلبي، وانظر في ذلك حاشية قليوبي على منهاج الطالبين ٤/٢٧٢، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٩، وقواعد الفقه للمجددي البركتي، الرسالة الرابعة ٦١٢.

(٢) مطالب أولى النهي ٦/٢٦٦.

ونزاهة، وقد وضح الجاحظ هذا الأمر وبيَّنه. ويستبعد العامة عن مسئولية الاختيار والترشيح للإمام.

فيقول: العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها، ولأي شيء أريدت، ولأي أمر أملت، وكيف تكون، وما السبيل إليها، بل هي مع كل ريح تهب، وناشئة تنجم، ولعلها بالمبطلين أقر عيناً منها بالمحقين.

ثم يقول: فمن كانت هذه صفته فلا مكان له في أمر الإمامة واختيار الإمام وتنصيبه، فليكن التعويل على الخاصة، لا على ما في يدها من أدوات – وعنده أن العامة أداة الخاصة – ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان»[1].

والجاحظ – في – هذا يتكلم عن واقع العامة، حينما يكونون بهذا الوصف، لكن إذا تقدمت العامة وصارت تفهم الأمور وتقدرها، فإن رأيها محترم، واستطلاعات الرأي فيها تظهر جوانب القصور في القيادة أو التمام، وليس قصد الجاحظ بهذا الذي قال، الحط من شأن العامة، وإنما وضعها في إطار قدرتها وعند إمكانياتها، ولذلك فهو يرى أن لها مهمة، ولكن يجب أن تكون في إطارها وعند حجمها، فلتقف العامة عند ما تحسنه وتنتج فيه، وقد لا يستطيع فعلها الخاصة، ولتدع مهمة التدبير للخاصة إذا توافر فيهم الإخلاص والوعي والثقة، فصلاح الدنيا وتمام النعمة – كما يقول – في تدبير الخاصة وطاعة العامة.

ولقد أقام المعتزلة – وأهل السنة تحديداً – أكثر من ذلك الذي قدمه الجاحظ لهذه الفئة التي جعلوا لها حق اختيار الإمام وتنصيبه، وذلك من خلال الشروط الثلاثة التي اشترطوها وطالبوا بتوافرها فيهم. وهي:

العدالة بشروطها، والعلم بشروط الإمامة والرأي والحكمة والتدبير[2]،

---

(١) العثمانية ص٢٥٠، ٢٥٣.

(٢) انظر في ذلك حاشية الدسوقي ٤/٢٩٨، والأحكام للماوردي ص٣، ٤ وأسنى المطالب ٤/١٠٨.

ويزيد الشافعية شرطاً آخر وهو: أن يكون الواحد من أهل الاختيار مجتهداً في أحكام الإمامة إن كان الاختيار من واحد، وأن يكون فيهم مجتهد من أهل الاختيار[1].

ومعنى هذه الشروط:

أولاً: العدالة: ويعنون بها العدالة الجامعة لشروطها. بمعنى أن يكون من أهل الستر والصلاح، فلا يكون فاسقاً، سواء أكان فسقه فسق جوارح أم فسق رأي ومذهب.

ثانياً: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، فالعلم – هنا – علم بالسياسة وأمور الدنيا، كما هو علم بأمور الدين؛ لأن المطلوب – هنا – أن يكون أهل الاختيار عالمين بمن يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها، وذلك مترتب على العلم بأحوال الأمم وأمور السياسات والأحوال الدولية والموازنات الاقتصادية والسياسية والحربية والمشكلات التي تعرض للأمة وكيفية حلها. وتلك أمور تتبدل وتتغير وتتطور حسب الأوقات والأزمان والأحوال. فقد يكون الوقت وقت حرب فتحتاج الأمة إلى المبرز فيه، وقد تدعو الحاجة إلى عقلية اقتصادية، أو سياسية، أو صناعية؛ لحاجة البلاد في ظرف معين إلى تقديم الطاقات المبدعة في تلك النواحي الحيوية.

ثالثاً: أن يكون من أهل الرأي والحكمة المؤديين إلى حسن الاختيار للمهام الملحة إلى اختيار من هو أصلح وأنفع وأبصر للأمة في أن يكون إماماً ورائداً ومثلاً لها، كما يشترط أن يتمتع بالحصافة والفطنة التي تؤهله لإدراك نوعية القائد المطلوب لتولي ريادة الامة في وسط التحديات العالمية والموازنات الدولية.

شروط خاصة:

لهذا نرى أن هذه الشروط تصنف عند مراجعتنا لها بأنها شروط

---

(١) مغني المحتاج ٤/ ١٣١، وأسنى المطالب ٤/ ١٠٩.

سياسية، تشترط في فئة قد أنيطت بها مهمة سياسية في الدرجة الأولى، ومن ثم فإن الطابع السياسي يتساوى مع الطابع الديني إن لم يزد عليه، فلا نرى اشتراط الفقهاء مثلاً للتقوى والصلاح والفضل في الدين، وإن كان ذلك مطلوباً، لكنه لابد وأن يتزامن ويتواكب مع الحصافة والعقل والخبرة ومؤهلات هذا المنصب الذي تقوم عليه نهضة الأمة.

المحدثون وأهل الحل والعقد:

عرفنا سابقاً أنه قد وضع العلماء شروطاً في أهل الاختيار «أهل الحل والعقد» ولكنه مع ذلك تساءل كثير من المحدثين عن أهل الحل والعقد، وعن هويتهم في المجتمع، وتحديد ذواتهم، حتى قال عالم جليل كالشيخ محمد الخضري: «ولكن من هم أهل الحل والعقد، أهم ولاة الأمصار، أم قواد الجيش، أم أعيان الأمة؟ كل ذلك لم يفصل» وإن كانت وردت أوصاف في تحديدهم إجمالاً.

وتكلم غيره – مجتهداً – في تحديد ذواتهم، معتمداً على ما ورد من أوصاف الفقهاء في تحديدهم فقال: يمكن حصرهم في أصحاب العلم والخبرة والتأثير والمكانة في الأمة.

وقد حدد بعض المجتهدين – كذلك – ذواتهم في فئات ثلاث، من هؤلاء المجتهدين: الدكتور فتحي عثمان، والشيخ حسن البنا.

الفئة الأولى: الفقهاء المجتهدون، الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا والاستنباط للأحكام، والمشهود لهم بالنزاهة، والورع، والمعرفة لأحوال الدنيا والدين.

الثانية: أهل الخبرة في شئون العامة، وفي أحوال الأمة، وفي تقدير احتياجاتها ومصالحها.

الثالثة: من لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس، كزعماء البيوت والأسر، وشيوخ القبائل.

كما أنه ممكن أن يكونوا في هذا الزمن من ممثلي الأمة في مجالسها النيابية، إذا اشترط في أشخاص مجلس الأمة – عند ترشيحهم – شروط أهل

الحل والعقد التي حددها الفقهاء في أهل الاختيار. وهذا يكون أوفق للأمة، ولقيام هؤلاء بمهام كثيرة في الدولة(١).

هل البيعة عقد يتوقف على القبول:

قرر الفقهاء أن البعية للخليفة عقد رضائي واختياري لا يدخله إكراه ولا إجبار. وهو عقد بين طرفين.

أحدهما: أهل الحل والعقد وجمهور الأمة.

وثانيهما: الشخص الذي أداهم اجتهادهم إلى اختياره ممن قد استوفوا شرائط الإمامة، ليكون إماماً لهم.

فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار والترشيح، وتصفحوا أحوال أهل الإمامة ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم في تلك الشروط، ومن يسارع الناس إلى قبوله وبيعته.

فإذا تعين من أداهم الاجتهاد إلى اختياره وترشيحه عرضوها عليه بشروطها والتزاماتها. فإن أجاب إليها بايعوه وانعقدت إمامته عند بعض العلماء، ثم يأخذ رأي الأمة بعد ذلك، ويكون رأيها تصديقاً على ما أقره ممثلوهم، فلزم بذلك الأمة كافة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته(٢).

وإما أن يقتصر دور ممثلي الأمة – من أهل الحل والعقد – على الاختيار والترشيح، ثم يطرح على الأمة في استفتاء عام لبيعته فإن شاءت الأمة قبلته وبايعته، وإن شاءت ردته لاختيار غيره.

---

(١) انظر في ذلك: موسوعة الفقه الإسلامي ط أوقاف الكويت ٢٢١/٦، ومحاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية للخضري ١٦٣/١، ٨٢/٢ ومشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، حسن البنا، ومن أصول الفكر السياسي الإسلامي د. فتحي عثمان ص٣٨٦ ط مؤسسة الرسالة.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ٧ ط دار الكتب العلمية، وحاشية قليوبي على منهاج الطالبين ١٧٣/٤، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٨ ط الحلبي، ومقدمة ابن خلدون ٢٠٩.

وإن امتنع الإمام من الإمامة - عند ترشيحه - ولم يجب إليها، لم يجبر عليها، وعدل عنه إلى سواه من مستحقيها، وكذلك إن قبلها ثم ردته الأمة أو عارض ترشيحه الأغلبية[١].

الإمامة والنظرة المعاصرة:

مما ذكرنا من أقوال الفقهاء ومن النصوص يتضح لنا أن الخلافة عقد وعهد، فهي عقد مبرم بين الخليفة وممثلي الأمة من أهل الحل والعقد وبين جمهور الأمة على أن يتولى الخليفة شئون الأمة، ويحكم بينها بالعدل والحق، ويقودها إلى ما يحقق مصالحها العامة في دينها ودنياها، وهو عهد من الخليفة لازم الوفاء يحاسب عليه. وهذا العقد وهذه المعاهدة قد استوفت جميع أركان العقود.

وقد نقل الدكتور الريس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية، عن الدكتور السنهوري فقال: وقد بحث الأستاذ الدكتور السنهوري طبيعة عقد الإمامة - بصفة خاصة - كما عرضه علماء الشريعة الإسلامية فقال: إنه عقد حقيقي، أي أنه عقد مستوف للشرائط من وجهة النظر القانونية، ووصفه بانه مبني على الرضا، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته، وهو تعاقد بين الأخير والأمة.

ثم أشار في مواضع أخرى إلى أن مفكري الإسلام قد أدركوا جوهر نظرية «روسو» وهي التي تقول: إن الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطانه من الأمة، نائباً عنها، نتيجة لتعاقد حر بينهما[٢].

عقد الإمامة عقد وكالة أو نيابة عن الأمة:

قرر فقهاء الإسلام أن الإمامة عقد، وصنف بعضهم هذا العقد بأنه عقد

---

(١) حاشية الدسوقي ٤/٢٩٨، والمغني ٨/١٠٧، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٧.
(٢) النظريات السياسية الإسلامية. د. ضياء الدين الريس ص٢١٢، ٢١٣، ونظام الحكم في الإسلام، محمد فاروق النبهان سنة ١٩٧٤ ط جامعة الكويت ص٤٧٩.

وكالة أو نيابة عن الأمة. يقول الإمام الباقلاني: «إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين، الذين هم أهل الحل والعقد، والمؤتمنين في هذا الشأن» ثم يقول: وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة، ونائب عنها، وهي من ورائه تسدده وتقومه، وتذكره وتنبهه، وتأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وتخلعه وتستبدل به غيره متى اقترف ما يوجب خلعه»[(١)].

وللفقيه الحنفي الكاساني – المتوفي سنة ٥٨٧هـ في كتابه الفقهي «بدائع الصنائع – إشارة ذات دلالة على مركز الإمام القانوني بالنسبة للمسلمين، حيث يقول: «كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء، وما يخرج به الوكيل عن الوكالة أشياء ذكرناها في كتاب الوكالة، لا يختلفان إلا في شيء واحد، وهو أن ا لموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته.

ووجه الفرق: أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضاً، وقد بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة. وفي حقه، بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم؛ لهذا لم تلحقه العهدة، كالرسول في سائر العقود والوكيل في النكاح»[(٢)] وقد علق على هذا النص الأستاذ محمد الشافعي اللبان فقال: «أليس هذا صريحاً في تقرير سيادة عامة المسلمين؟ أو بعبارة أخرى سيادة الأمة»؟[(٣)].

وللقرافي – المتوفى سنة ٦٨٤ – كتاب نفيس بعنوان «الإحكام في أصول الأحكام وتمييز أحكام القاضي والمفتي والإمام» وقد ناقش الفقهاء وكالة الإمام

---

(١) عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المطبعة السلفية بالقاهرة ص٢٣: ٤٨، ٥٥ وأصول الفكر السياسي الإسلامي د. محمد فتحي عثمان ص٤١٤، ٤٠٤.

(٢) انظر بدائع الصنائع جـ ١٠ ص٤١١٠ ط الإمام، القاهرة، أخر كتاب القضاء، فصل بيان ما يخرج به القاضي عن القضاء.

(٣) مبدأ سيادة الأمة في الفقه الإسلامي – مجلة الفجر الصادق، إصدار جمعية الشبان المسلمين، العدد الخامس، سنة ١٩٤٨.

عن أمة المسلمين وما يترتب عليها من مسئوليات والتزامات في حالة الخطأ، ومدى التزامه بالضمان أو التعويض في حالة ثبوت التقصير والمسئولية»[١].

وورد في بعض النصائح والتوجيهات الأخلاقية: ما يفهم منه أن الإمام أجير للمسلمين، لتنفيذ أمر الله سبحانه. يقول ابن تيميمة «الولاة: نواب الله على عبادة، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكيين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة[٢].

إذاً فالأمة هي صاحبة السلطان، وهي التي لها حق الاختيار، بممثلين عنها، أو بذاتها وجمهورها، أو بهما جميعاً، ولا يصير الإمام إماماً إلا إذا ولته الأمة ورضيت به، وبايعته على عهد معين، وأمر معين، وكلته بالقيام به، فإذا عجز أو حاد أو فسق نحته، ووكلت غيره، وهذا هو آخر ما وصلت إليه الدساتير الحديثة اليوم، مع تمايز للنظام الإسلامي مما سنعرض له إن شاء الله.

نظام الانتخاب بين القديم والحديث:

طريق الإمامة - إذن - هو الاختيار. ولكن كيف تتم عملية الاختيار؟ ومن هم الذين يقومون بهذا الاختيار؟ أهم جماعة محدودة العدد، متميزة الصفات، يمكن أن تشبه اللجنة أو المؤسسة الدستورية في عصرنا الراهن؟ أم أن الأمة كلها هي التي تختار الإمام؟ إذ على إجابة هذا السؤال تترتب إجابة سؤال آخر هو: على من يجب نصب الإمام؟ أعلى الخاصة، من الأمة؟ أو على عامة الناس؟

ثم ترد أسئلة أخرى: هل حدد الإسلام طريقاً لا بديل عنه لهذا الاختيار؟ أم أن ذلك موكول للأمة حسب ظروفها وأحوالها؟ وهل يكون هناك ترشيح للإمام من عدد من الأمة يتصفون بالخبرة والمكانة والأمانة، ثم يكون للأمة بعد ذلك حق الإقرار أو الرفض؟ أم أن هناك - اليوم - طرقاً بديلة تحقق المصلحة والأهداف الإسلامية، والمضمون الدستوري للخلافة؟

---

(١) أصول الفكر السياسي ص٤١٦.
(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية، ص ١٢ - ١٣ ط. دار المعرفة، بيروت.

تراث الخلافة وأراء الفقهاء في ذلك:

اتفق الفقهاء على أن الإمامة تنعقد بإجماع أهل الحل والعقد على المبايعة، وبمبايعة جمهور أهل الحل والعقد في كل بلد، وذهب بعض الفقهاء إلى أنها لا تنعقد بأقل من ذلك؛ ليتم الرضا به والتسليم لإمامته، وقد روى البخاري عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: «من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه»[(١)]. قال أبو يعلى: أما انعقاد الإمامة فباختيار أهل الحل والعقد، فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد.

قال أحمد في رواية إسحاق بن إبراهيم: الإمام الذي يجتمع أهل الحل والعقد عليه، كلهم يقول هذا إمام. قال أبو يعلى: وظاهر هذا أنها تنعقد بجماعتهم.

وممن قال بعدم انعقادها إلا بجمهور أهل الحل والعقد: المالكية، والحنابلة.

وقال الشافعية بانعقادها بالأربعة، والثلاثة، والاثنين. وقال بعض الفقهاء بانعقادها بواحد[(٢)]. هذا، وقد اعترض على ما قاله الشافعية وما صار إليه بعض الفقهاء من انعقاد الإمامة بالخمسة والأربعة والواحد: أبو بكر الأصم، حيث ذهب إلى أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها[(٣)].

ورأى قوم: أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد[(٤)]، ويظهر - على ما حكاه ابن خلدون - أن هذا - أيضاً - رأى: معاوية، وعمرو، وعائشة، وطلحة، وبقية الصحابة الذين اعترضوا على مبايعة علي، وأوردوا حجتهم، إذ قالوا: «لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق، ولم يحضر إلا القليل» أي لم يحضر إلا القليل في بيعة على رضي الله عنه.

---

(١) أخرجه البخاري مطولاً، فتح الباري ١٢/ ١٤٥، ط السلفية.
(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٧، والماوردي ٦ - ٧، وحاشية الدسوقي ٤/ ٢٩٨ والشرح الكبير ٤/ ٢٩٨، ومطالب أولى النهى ٦/ ٢٦٣، وابن عابدين ٣/ ٣١٠. ومنهاج الطالبين، وحاشية قليوبي عليه ٤/ ١٧٣، وموسوعة الفقه ط الكويت ٩/ ٢٧٩.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ١١٠ - ط الأزهر.
(٤) الأحكام السلطانية ص ٥.

هذا وقد اعترض على تعيين الإمام بالعدد القليل جل المحدثين، وقالوا: إن أمثال هذه الأراء تهدم مبدأ الاختيار والمبايعة من أساسه، وأنها لا تتفق مع روح الشريعة العامة، وكأن القول بها إهدار لإرادة الجماعة. من هؤلاء: السيد رشيد رضا[(١)]، والدكتور ضياء الدين الريس، والدكتور فتحي عثمان، وغيرهم. وأثبتوا أراءهم بالأدلة على أن الأمر للأمة، وليس لفرد أو أفراد مهما كانوا، وأن الاختيار لابد وأن يظفر بالموافقة العامة، ولابد أن يكون تعيين الإمام بالمشورة، والمبايعة العامة والرضا. وهذا هو نص الشريعة وروحها، وقدموا على ذلك الأدلة. ونحن على هذا الرأي الأخير لأدلة منها:

أولاً: قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[(٢)].

وقول الرسول - ﷺ - يقول: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[(٣)] ففي الآية خطاب عام إلى الذين أمنوا جميعاً: أن يعقدوا لإمام على الطاعة: طاعة الإسلام منه ومنهم.

والحديث يوجب على كل فرد أن يشترك في عقد وبيعة لخليفة مختار، ينفذ أمر الله، ويرعى مصالح المسلمين ودولتهم.

ثانياً: احتجاج من احتج ببيعة أبي بكر لعمر، على صحة انعقاد البيعة بواحد – وهو أبو بكر – لا يؤيد ما ذهبوا إليه لأمور، منها: أن أبا بكر استشار الصحابة في ترشيح عمر، ولم يكن ذلك رأياً فردياً، فأشاروا عليه به، ومنها: أنه أبو بكر. فمن يقاس عليه؟ ومنها: أن رأي أبي بكر كان ترشيحاً لا تعييناً ولا بيعة، لأنه لا يصح بيعة لإمامين، وأبو بكر مازال حياً. وللأمة بعد موته أن تقبل هذا الترشيح أو ترفض، وكان هذا الترشيح على أسسه الصحيحة وقواعده

---

(١) الخلافة. رشيد رضا ص ١٢ – ١٣.
(٢) النساء: الآية ٥٩.
(٣) صحيح مسلم جـ ١٢ ص ٢٤٠.

المعتبرة، من شروط للخلافة في المرشح، ومن استشارة في الترشيح، وترك الأمر للأمة، وقد بايعت الأمة عمر بالإجماع بعد موت أبي بكر رضـي الله عنه.

ثالثاً: احتجاج من احتج بأن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – قد عهد إلى ستة بتولية الخليفة، فهم الذين اختاروا، فالعهد إلى ستة جائز، وبيعة ستة جائزة يعقد بها للخليفة، لا يسلم لهم لأمور. منها: أن الناس هم الذين أرادوا أخذ رأي عمر في ترشيح خليفة من بعده، ولم يكن رأي عمر أو رأي الستة إنما هو رأي الناس:

فقد روى مسلم عن عبدالله بن عمر – رضي الله عنهما – قال: حضرت أبي حين أصيب، فأثنوا عليه «أي الناس» وقالوا: جزاه الله خيراً، فقال: راغب راهب، قالوا: استخلف. فقال: أتحمل أمركم حياً وميتاً! لوددت أن أحظى منها بالكفاف، لا عليّ ولا لي»[١] ومنها: ما نص عليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قوله: «من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم أن لا تقتلوه»[٢]. وقال – أيضاً: «لا خلافة إلا عن مشورة»[٣].

فكان ترشيح عمر بأمر من المسلمين ورضاهم، وكان ترشيحاً لا تعييناً، كما كان اقتراحاً وخطة بين يدي المسلمين، ولم يرض عمر بغير رضا المسلمين، بل حض على قتل من يتعدى رأي المسلمين ومشورتهم.

رابعاً: إن من البراهين التي استدل بها العلماء على وجوب نصب الإمام، أن بالإمام تتحقق وحدة الأمة، وينتظم الامر، فكيف تتحقق وحدة الأمة وينتظم الأمر، ولا يؤخذ رأي الأمة؟ وإنما يعقد الإمارة شخص أو أشخاص معدودون دون رضا واستشارة الأخرين؟! إن ذلك لا يؤدي إلا إلى تعدد الأئمة الممنوع، كما يؤدي إلى النزاع وانتشار الفوضى المنهى عنها من تنازع وفرقة.

---

(١) صحيح مسلم جـ ١٢ ص ٢٠٥.
(٢) كنز العمال جـ ٥ حديث ٢٥٧٧.
(٣) المرجع السابق جـ ٥ رقم ٢٣٥٤.

خامساً: إن الفقهاء قالوا عن الإمامة: إنها حق مشترك بين الله والعباد، فهي تنطوى على حقوق الله والعباد، وهذه حقوق جليلة يتوقف عليها صلاح الدين والدنيا، بل بقاء الدين وسيادة الأمة، فكيف يتصرف فيها إنسان وحده دون الأمة؟

سادساً: قول الإمام أحمد – حينما سئل عن تفسير الحديث الشريف «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية» – فقال: أتدرون ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون، كلهم يقول: هذا إمام، فهذا معناه(١).

سابعاً: ناقش ابن تيمية رأي أهل السنة، ثم قال: «ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان.

ثم أوضح مسألة مبايعة أبي بكر – رضي الله عنه – قال: «لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر، وامتنع سائر الصاحبة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، وهم أهل القدرة والشوكة، وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار. وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة، ففي كل بيعة لابد من سابق(٢). وهذا الكلام واضح في أن الأمر للأمة، لا لفرد من الناس.

ثامناً: قول علي بن أبي طالب في بيعته – لما زاحمه الناس في بيته يريدون مبايعته –: «إن بيعتي لا تكون خفية، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين»(٣).

تاسعاً: بحث الإمام الغزالي هذا الموضوع، ثم قال: «نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص، أو الاختيار، ونحن نقول: إذا بطل النص ثبت الاختيار»(٤) وقد أبطل

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية ١/١٤٢ ط بولاق ١٣٢١ الطبعة الأولى.
(٢) منهاج السنة لابن تيمية ١/١٤٢.
(٣) تاريخ الطيري في بيعة علي ٤٥٠.
(٤) الرد على الباطنية للغزالي ص ٦٤ – ٦٥ ط ليدن ١٩١٦.

النص، وأثبت الاختيار للأمة، فلا تكون إلا عن مشورتهم، ثم قال: «فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام: جمع الشتات للأراء في مصطدم تعارض الأهواء. ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان».

عاشراً: استغرب الصحابة الانفراد بالرأي في الإمامة وعدّوه من الفتنة: فعن عبدالله ابن عباس – رضي الله عنهما –: أنه سمع عبدالرحمن بن عوف يحدث عن يوم السقيفة، فسمع ابن عباس رجلاً يقول مقالة في أثناء الحج خشي منها الفتنة، فذهب إلى عمر – رضي الله عنه – وقال: يا أمير المؤمنين، هل لك في فلان؟ يقول: والله لو قد مات عمر بن الخطاب، لقد بايعت فلاناً! فغضب عمر وقال: «إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس فمحذرهم، هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم».

وكان ذلك في أثناء الحج، فأشار عليه ابن عوف بأن يؤجل ذلك حتى يقدم المدينة التي هي دار السنة، ومجمع القراء، فبعد أن قدم عمر المدينة صعد المنبر فألقى خطبة يحذر من هذه الفتنة، ومن الانفراد بالرأي، جاء فيها: «..ثم إنه قد بلغني أن فلاناً قال: والله لو مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً. فلا يغرن أمرأً أن يقول: إن بيعة أبي بكر جاءت على غير تدبير فتمت! وإنها كانت كذلك، إلا أن الله قد وقى شرها، وليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر! فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له، هو ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتلا!».

فهذا تصريح من عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وإجماع من المسلمين من غير نكير، يدل دلالة قاطعة على أن البيعة لا يمكن أن تتم إلا برضا المسلمين واتفاقهم، وأن الإمامة لا أساس لها إلا الشورى، وإلا كانت اغتصاباً لأمور المسلمين، وقهراً لهم، وافتياتاً على حقهم(١)، ومحصلة ذلك: أن أمر الإمامة وتعيين الإمام واجب على الأمة كلها، وضرورة لا تستغني عنها الأمة.

---

(١) سيرة ابن هشام جـ ٤ ص ٣٣٧ – ٣٣٨ تحقيق محي الدين عبدالحميد، ط. التجارية النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٣٠ وما بعدها.

كما أن اختيار الإمام يرجع إلى رأي الأمة كلها، واختيارهم بحرية كاملة من غير إجبار، وأن دور أهل الحل والعقد – قلوا أو كثروا – إنما هو دور ترشيح وتقديم للإمام، وأن للأمة بعد ذلك القبول أو الرفض، ولم يقل أحد بإلغاء دور الأمة في هذا الشأن.

كما أن اختيار أبي بكر أو عمر للإمام كان دوراً ترشيحياً بأمر الامة وطلبها، لظروف معينة أقتضت ذلك، وأن الأمة بعد ذلك قالت رأيها في هذا الاختيار وهذا الترشيح، وكان هذا الترشيح بقواعده وشروطه، ولم يتعد شروط الإمامة أو دور الأمة في الاختيار أو تناسي دور أهل الحل والعقد.

أساليب وطرق اختيار الإمام:

يعتقد كثير من القارئين للنظام السياسي الذي يعتبرونه إسلامياً أن هناك صورة واحدة لهذا النظام، وهي صورة اختيار الخليفة بوضعها القديم الذي عرفته الدولة الإسلامية. وهذا خطأ وقع فيه جماعة من الباحثين، وترسخ في أذهان كثير من الناس. فاختلاف الفقهاء – أنفسهم – حول صورة هذا النظام القديم، يدل على أنه مجرد أسلوب يتغير حسب الاجتهادات والأحوال؛ ليؤدي الغرض المطلوب منه – وهو: اختيار أفضل الامة لحكمها – وتحقيق رغبة الأمة في هذا الاختيار، وهذا أمر لا يستطيع أحد أن يجادل فيه. خاصة وقد ترك الرسول – ﷺ – الأمر للأمة تختار حيث شاءت وبأي أسلوب يحقق أهداف الحكم الإسلامي الذي أشرنا إليه.

هذا وقد ذهب كثير من العلماء إلى هذا الرأي، وعدد في الأساليب، ونظر في الطرق الموصلة حسب زمانه؛ حتى يتم الاختيار الأصلح.

فنرى الجاحظ يعدد طرقاً لاختيار الإمام حسب الأحوال فيقول:

أولها: أن تسود حالة من النزاع والشقاق، سواء أكان إقليمياً بين الأقاليم أو قبلياً بين القبائل والبطون، أو مذهبياً بين الفرق المختلفة، وفي هذه الحالة، وأمام تمسك كل فريق بأن الإمام حقه ومن نصيبه. يكون واجب الفرقة المحقة، أو أهل الحق، نصب الإمام إذا بلغ عددهم وعدتهم مبلغ جميع المناوئين لهم...».

والجاحظ – بهذا الرأي – يحبذ رأي الأغلبية في الأصوات عند تعدد المرشحين، وهذه نظرة متقدمة جداً، قد تصل إلى هذا العصر.

وثانيها: أن يسلك الناس سلوك الشورى المنظمة في هيئة – كما فعل عمر بن الخطاب – وواجب عندئذ أن تضم هذه الهيئة المبرزين البائنين عن جميع باقي أفراد الخاصة، وبواسطة هذه الهيئة يتم اختيار الإمام والعقد له. وهذه الصورة يمكن تشبيهها بالمؤسسات الدستورية في عصرنا الحاضر، كمجلس الشورى، أو مجالس نواب الأمة. على اختلاف في الأسماء والمسميات.

وثالثها: أن يسلك الناس المسلك الذي حدث في بيعة أبي بكر الصديق بأن يتشاوروا ويعقدوا لأحدهم، دون أن تكون هناك هيئة خاصة هي التي تنظم الشورى والعقد للإمام».

وهذا المسلك – الذي اتبع في بيعة أبي بكر – كان قبل تنظيم المجالس، وعلى كل فقد كان ذلك ترشيحاً من كبار الصحابة، ثم أخذت البيعة من الناس بعد ذلك، فلو رفض الصحابة هذا الترشيح لما كانت هناك بيعة لأبي بكر، وما كان ليصبح خليفة.

وعند الجاحظ: أن أي هذه الوجوه صلح وناسب وأدى الغرض، فللناس أن يسلكوه، ولا ضرورة للتقيد بعدد من الأعداد[١].

والذي يرجح ذلك: أن عامة المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في هذا الموضوع – على اختلاف مواقفهم من العدد لأهل الحل والعقد في ترشيح الإمام، سواء كان واحداً أو أكثر – قد نظروا إلى هذا العدد باعتباره «لجنة للترشيح والتمييز للإمام» وان هذه اللجنة مفوضة من الأمة، إما بالانتخاب أو بما لها من الزعامة والتأييد الجماهيري قبل معرفة نظام الانتخاب. فكلمتهم – إذن – معبرة عن رأي الأمة.

ويعبر الإمام الغزالي عن هذا المعنى عندما يتحدث عن صفة من له العقد

---

(١) العثمانية، تحقيق عبدالسلام هارون، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥، ص ٢٦٩، ٢٧٠.

للإمام باسم الأمة أو باسم أهل الاختيار، فيتحدث عن «التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين، ومبادرتهم إلى المبايعة. وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد، بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة، فلابد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة»[(١)].

وفي موطن آخر يصف الغزالي الشخص الذي يصلح لكي يعطى التفويض في ترشيح الإمام بأنه من كان «مطاعاً ذا شوكة لا تطاول.... وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك يحصل بكل مسئول مطاع، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان، فالمصحح لعقد الإمام انصراف قلوب الخلق لطاعته، والانقياد له في امره ونهيه»[(٢)].

فالصورة - هنا - كما يقول الباحثون - تتضح وتتحدد معالمها. إذ الغاية هي تنصيب إمام تكون له شوكة، وهذه الشوكة لا تقوم إلا بموافقة الأكثرين، أي الأغلبية الجماهيرية، وهذه الأغلبية تختار الإمام وترشحه بواسطة زعمائها الذين تميل معهم، وترى رأيهم وتتبع خطاهم، فإذا اجتمع هذا التفويض الجماهيري لزعيم واحد كان هو المرشح للإمامة والعاقد له، وإذا تعدد الزعماء، كونوا لجنة أو هيئة لترشيح الإمام والعقد له، وبعد الترشيح والعقد يأتي دور الجمهور كي يبايع الإمام البيعة العامة، التي تصدق على الترشيح، وتعتمد ذلك العقد الذي ابتدأه الزعماء»[(٣)].

الخلافة والدولة الحديثة:

نلحظ أن نظام الخلافة، قد اشتقت منه النظم الحديثة، لأنه نظام متقدم عليها. وإذا نظرنا إلى نظم الدولة الحديثة وإلى شكلها القانوني نجد أنه يفسر الجوانب الحياتية في نظام الخلافة، بعلاقتها بالأفراد دستورياً «بصرف النظر

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣٦، ١٣٧ ط القاهرة، محمود علي صبيح.
(٢) فضائح الباطنية ص١٧٦، ١٧٨ تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ط القاهرة سنة ١٩٦٤.
(٣) الإسلام وفلسفة الحكم د. عمارة ص ٣٤٧ ط الشروق.

عن الخلاف المنهجي لطبيعة النظام الإسلامي» – حيث نلاحظ أن الأحكام الخاصة بالدولة الحديثة حسب الرأي الغالب ملك للأمة، طبقاً لمبدأ سيادة الأمة، أو للشعب، طبقاً لمبدأ سيادة الشعب.

ولهذا، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم تكون – عادة – على نحو يراعى مصلحة المحكومين، وبالنسبة لعلاقة الأفراد بالدولة من الناحية القانونية والسياسية نجدها تقوم على المواطنة في الدولة، وليس على أنهم رعايا للحاكم.

كما أن تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين في ظل نظام الدولة الحديثة قد تقرر بشكل يرعى مصالح المحكوم، باعتباره صاحب السيادة، سواء بنفسه، أو بواسطة ممثليه، كما التزم الحاكم باحترام حقوق الأفراد»[١].

كما أن النظام الحديث في انتخاب رئيس الدولة يطابق تماماً نظام أهل الحل والعقد في نظام الخلافة، فمثلاً في فرنسا يتوجب عند ترشيح رئيس الجمهورية أن يتم تقديم المرشحين من قبل رجال سياسة ذوي اعتبار. ثم يتم الإعلان عن هذا الترشيح، وتبدي الأمة رأيها فيه[٢].

وفي بلاد أخرى يتم اختيار رئيس الجمهورية عن طريق ترشيحه بواسطة الأغلبية المطلقة لأعضاء مجلس الأمة، ثم يعرض الترشيح بعد ذلك على المواطنين لاستفتائهم فيه.

وإذا حصل المرشح على الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم في الاستفتاء يعتبر حينئذ رئيساً للجمهورية، وإذا لم يحصل على الأغلبية المطلوبة يعود مجلس الأمة فيرشح شخصاً آخر، يعرض الترشيح الجديد على الشعب لاستفتائه فيه»[٣].

---

(١) القانون الدستوري دكتور عبدالفتاح ساير، ص٩٤ ط الأولى سنة ١٩٥٩، الكتاب العربي مؤسسة مصر للطباعة الحديثة.

(٢) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الاول، لأندريه هوريو ص٢٣٣ ط الأهلية للنشر والتوزيع.

(٣) القانون الدستوري دكتور كامل ليلة ص ٥٧١ ط دار الفكر العربي سنة ١٩٧١.

نظام متميز:

ونظام الخلافة – في الحقيقة – نظام متميز، فهو باعتباره صورة من صور تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية يتيمز عن غيره من الأنظمةالتي عرفت قديماً، والمعروفة حديثاً.

- فهو ليس نظاماً ملكياً: حيث تنص الدساتير الملكية «أن الملك هو رئيس الدولة، وذاته مصونة، لا تمس، ومضمون النص – أن الملك معصوم من الخطأ، ولا يسأل عن أي نوع من أنواع المسئولية، وهذا الوضع مقرر بالنسبة للملوك عادة، وتتضمنه الدساتير الملكية[١].
- كما أنه ليس نظاماً وراثياً يتم اختيار الحاكم فيه عن طريق الوراثة عند الموت، أو عند انتهاء ولايته لسبب أو لآخر.
- كما أنه ليس نظاماً جماهيرياً بالمعنى الديمقراطي اليوم، يتولى فيه أي مرشح غير ملتزم بالإسلام، لكونه كان أكثر حظاً بأصوات الجماهير.
- كما أنه ليس نظاماً دينياً يستقل فيه رجال الدين بتعيين رئيس الدولة من بينهم، ويلتزم فيه بطاعتهم «أي ليس نظاماع بثوقراطياً».

وإنما هو نظام يعطي السلطة للأمة في حدود نظام لا يخضع لأهواء حكام أو أفراد. للحاكم فيه مهمة حراسة الدين والدنيا، وتلبية حاجات الناس المشروعة، والسير بالحق والعدل. له مهام يحاسب عليها أمام الله، وأمام القانون، وأمام الأمة.

إن أحسن استقامت خلافته، وإن أساء عزلته الأمة، واستبدلت به غيره، تلتزم الأمة له بالطاعة ما استقام على أمر الله «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٢] كما تلتزم له بالنصيحة والتوجيه والعون «الدين النصيحة»، قلنا: لمن

---

(١) المرجع السابق ص ٤١٧.

(٢) أخرجه أحمد، والحاكم، وقال: صحيح الإسناد، ورواته رواة الصحيح. وقيل: معناه أن الطاعة لا تسلم لصاحبها، ولا تخلص إذا كانت مشوبة بمعصية، سواء كان حاكماً أو غير ذلك – فيض القدير ٦/٤٣٢.

يا رسول الله؟ قال: «لله، ولرسوله، ولكتابه، ولأئمة المسلمين، وعامتهم»(١).

وأخيراً فهناك قانون أعلى يحكم طرفي التعاقد بين الحاكم والمحكوم.

صورة البيعة وكيفيتها:

البيعة في الأصل: اختيار، وعقد، وطاعة، بشروط. أما كيفيتها وما يقال فيها، فقد اتخذت أشكالاً عدة، وأوضاعاً معينة، أما عن الكيفية فكان منها: المصافحة، والكتابة، والكلام بغير مصافحة، أي مواجهة.

١ - البيعة بالمصافحة للإمام أو لمن يختاره نيابة عنه

وكانت البيعة على عهد رسول الله - ﷺ - كلاماً مصحوباً بالمصافحة، روى البخاري - رحمه الله - بإسناده عن عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: دعانا النبي - ﷺ - فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا «أن بايعناه على السمع والطاعة، في منشطنا، ومكرهنا، وعسرنا، ويسرنا، وأن لا ننازع الامر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»(٢).

وقد ذكر ابن حجر عن أم عمارة في صفة هذه البيعة: أنها قالت: «كانت الرجال تصفق على يدي رسول الله - ﷺ - ليلة العقبة، والعباس أخذ بيد رسول الله - ﷺ - فلما بقيت أنا وأم منيع نادى زوجي عربة بن عمرو: يا رسول الله، هاتان امرأتان حضرتا معنا يبايعنك، فقال: «قد بايعتهما على ما بايعتكم عليه، إني لا أصافح النساء»(٣).

وكانت البيعة - كذلك - على عهد الخلفاء الراشدين، وفي مبايعة أبي بكر - رضي الله عنه - حين تخوف عمر بن الخطاب الاختلاف بين المسلمين، قال لأبي بكر - رضي الله عنه -: أبسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعه، ثم بايعه المهاجرون والأنصار»(٤).

---

(١) حديث صحيح أخرجه مسلم عن سفيان بن عيينة في الإيمان باب لا يدخل الجنة إلا المؤمنون. انظر شرح السنة للبغوي ٩٣/١٣ عن تميم الداري.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١١٣/١٦ - ١١٤.

(٣) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٤٧٩/٤.

(٤) مطالب أولي النهي ٢٢٦/٦، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ٩.

البيعة بالكلام: وكانت البيعة على عهد رسول الله - ﷺ - وصحابته بالكلام - لمن بعد عن الرسول، أو الخليفة في مصر من الأمصار - يأخذه نائب عن الرسول أو الخليفة، أو يبلغ بها، كما كانت لمن حضر من النساء بالكلام لا المصافحة، كما أوضح ذلك حديث أم عمارة المتقدم، ولما روى عن أميمة بنت رقيقة قالت: بايعت رسول الله - ﷺ - في نسوة، فيما استطعن وأطقن - الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا - قلت: يارسول الله، بايعنا قال: لا أصافح النساء، إنما قولي لامرأة قولي لمائة امرأة»[(١)].

وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله - ﷺ - يُمتَحَنَّ بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين﴾ إلى آخر الآية، قالت عائشة: فمن أقر بهذا من المؤمنات فقد أقر بالمحنة[(٢)]، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا أقررن بذلك من قولهن: قال لهن: «انطلقن، فقد بايعتكن» ولا والله ما مست يد رسول الله يد أمرأة قط، غير أنه بايعهن بالكلام»[(٣)].

٣ - **المبايعة بالكتابة:** كأن يكتب رجل كتاباً إلى الإمام يبايعه فيه، وهذا يكون في البعيد، كما وردت إلى رسول الله - ﷺ - الكتب بإسلام أقوام.

وكان بعد ذلك أزمان الخلفاء، فعن عبدالله بن دينار قال: لما بايع الناس عبدالملك بن مروان، كتب إليه عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - فقال: إلى عبدالله، عبدالملك أمير المؤمنين: إني أقر بالسمع والطاعة لعبدالله: عبدالملك بن مروان، أمير المؤمنين، على سنة الله ورسوله، فيما استطعت. وإن بنيَّ قد أقروا بذلك»[(٤)].

---

(١) ثلاثيات مسند الإمام أحمد للعلامة محمد الأسفراييني الحنبلي ٢/٩٢٥ الطبعة الأولى.
(٢) قال النووي: فقد بايع البيعة الشرعية.
(٣) أخرجه مسلم ٣/١٤٨٩ ط الحلبي.
(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١٦/٣١٨ ط الحلبي.

ألفاظ البيعة:

كانت ألفاظ البيعة على عهد الخلفاء الراشدين: أن يقول أهل الحل والعقد والمسلمون المبايعون. لمن يبايعونه بالخلافة: قد بايعناك على إقامة العدل والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة، حتى جاء الحجاج بن يوسف الثقفي فابتدع بدعة في البيعة، وألزم بها أهل العراق، فأخذ عليهم الأيمان المغلظة على الوفاء وعدم الخروج على الخليفة الأموي، وإن هم نكثوا أيمانهم فنساؤهم طوالق، وعبيدهم أحرار، ودماؤهم هدر، وكان الإكراه في هذه الأيمان - كما يذكر ابن خلدون رحمه الله - أكثر وأغلب، واستمرت هذه الأيمان في خلافة بني أمية وبني العباس؛ مما حمل الإمام مالكاً - رحمه الله - أيام حكم العباسيين يصر على الإفتاء بسقوط يمين المكره، فأثر ذلك على نفوذ الولاة والأمراء، مما عرضه إلى الأذى والمحنة[1].

وقد طارت هذه البدعة في البلاد الإسلامية، ووافقت هوى الحكام وأتباعهم، فزادوا عليها وأكثروا من الأيمان.

وقد ذكر القلقشندي في كتابه صبح الأعشى نص بيعة أخذت على أهل شاطبة - في الأندلس - لأبي جعفر المنتصر بالله العباس جاء فيها: «وأقسموا بالله الذي لا إله إلا هو، عالم الغيب والشهادة، العزيز الرحيم، وبما أخذه على أنبيائه الكرام من العهود المؤكدة، والمواثيق المشددة، على أنهم إن حادوا عن هذا السبيل وانقادوا إلى داعي التحريف والتبديل، فهم براء من حول الله وقوته، إلى حولهم وقوتهم، تاركون ذمته الواقية إلى ذمتهم، والأيمان كلها لازمة لهم ثلاثاً، وأيما امراة تزوجها في البلاد فطالق لازم، وعلى كل واحد منهم المشي إلى بيت الله الحرام على قدميه، محرماً من منزله بحجة كفارة، لا تجزيء عن حجة الإسلام، وعبيدهم وأرقاؤهم لاحقون بأحرار المسلمين، وجميع أموالهم: أعياناً، وعرضاً، وحيواناً، وأرضاً، وسائر ما يحوبه المتملك - كلاً وبعضاً - صدقة لبيت مال المسلمين، كل ذلك على أشد مذاهب الفتوى، وألزمها بكلمة

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٩، ٣٣٠.

التقوى، وأشهدوا الله على أنفسهم، وكفى بذلك اعتزاماً والتزاماً وشداً لما أمر به وإحكاماً ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾[1]. ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾[2] وهم يرفعون دعاءهم إلى الله - تضرعاً واستسلاماً - اللهم إنا أنفذنا هذا العقد[3].

الناظر في هذه البيعة يرى: الإجحاف، والظلم، والإكراه،والتهديد، وتعدي الحدود. مما يخالف شروط البيعة، ويجعلها عهد استسلام وقهر وطاعة بغير حدود، وذل ومهانة، وتعد لحدود الله سبحانه، وإهدار للحقوق، وضياع لرأي الأمة وكرامتها، كما أنها تشير إلى مجاوزة الشرع، وابتداع أمور يحرمها الإسلام: كالإحرام من غير الميقات تغليظاً، وكالحج ماشياً مكرهاً، وكتحويل الحج إلى ما يشتهي الحاكم، لا ما ينويه المحرم والحاج، وإهدار الاموال وإضاعتها وإخراجها عن ملك أصحابها بالإكراه، وكالتشدد في الأحكام وفي الفتوى. وقد أمرنا بالتيسير ما لم يكن إثماً. وكالبيعة للأمير ولمن بعده بدون النظر إلى شروط أو استحقاق، والإقرار بوراثة الحكم الممنوعة حسب أقوال الأئمة.

إلى غير ذلك من المخالفات التي تدل على أن هذه الولايات كانت ولايات قهر وغلبة واستعباد، وخروج على أمر الله والإسلام، وقصداً للتشهي واتباع الهوى، لا حراسة للدين والدنيا، ورحمة للمسلمين ونصحاً. ولا ترتب - على ذلك - واجبات على الحاكم تجاه الأمة وإنما هي طاعات على كل هذه المعاصي، وما خفي كان أعظم.

وهذا هو ما أضاع الأمة الإسلامية، وأذهب ريحها، وحطم شوكتها، وأهدر عزتها، وأضاع طموحها وقتل فيها الرأي والنصح، وأفسح المجال للمنافقين

---

(١) الفتح: الآية ١٠.

(٢) الفرقان: الآية ٦٨.

(٣) عبقرية الإسلام في أصول الحكم د. منير العجلاني ص ١٦٤، ١٦٥ ط ثانية دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٥ والنظام السياسي في الإسلام ص ٢٠٨، ٢٠٩ ط دار الفرقان، عمان.

والمرائين، وأسكت الفقهاء والعلماء، وغلب على أهل المعرفة والعلم والخبرة والاستحقاق، فأمكن منها عدوها داخلياً وخارجياً، وكان سبباً في ضياع الأندلس.

ولهذا نحب أن نلحق بهذا المبحث واجبات الإمام حتى تكون على ذكر منه دائماً!

المبحث الخامس
واجبات الإمام والرعية

من تعريف الفقهاء للإمامة الكبرى: بأنها رئاسة عامة، في سياسة الدنيا، وإقامة الدين، نيابة عن النبي - ﷺ - يتبين أن على الإمام واجبات لابد من القيام بها وهي - إجمالاً - كما يلي:

أ - حفظ الدين على اصوله الثابتة: بالكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، وإقامة شعائر الدين.

ب - رعاية مصالح المسلمين بأنواعها كما أنهم - في معرض الاستدلال لفرضية نصب الإمام بالحاجة إليه - يذكرون أموراً لابد للأمة ممن يقوم بها تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وأخذ الصدقات، وقبول الشهادات، وتزويج الصغار الذين لا أولياء لهم. وقسمة الغنائم[1].

هذا، وقد عدها أصحاب الأحكام السلطانية عشرة، لا تخرج في عمومها عما ذكره الفقهاء فيما مروهي:

١ - حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن ظهر مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

٢ - تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين؛ حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يهضم مظلوم حقه.

---

(١) حاشية ابن عابدين ١/٣٦٨، ٣/٣١٠، ومغني المحتاج ٤/١٢٩، وشرح روض الطالبين ٤/١٠٨.

٣ - حماية البيضة والذب عن الحريم؛ ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

٤ - إقامة الحدود؛ لتصان محارم الله - تعالى - عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

٥ - تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة؛ حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون دماً لمسلم أو معاهد.

٦ - جهاد من عاند الإسلام - بعد الدعوة - حتى يسلم، أو يدخل في الذمة؛ ليقام بحق الله - تعالى - في إظهاره على الدين كله.

٧ - جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع - نصاً واجتهاداً - من غير خوف ولا عسف.

٨ - تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال، من غير سرف، ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

٩ - اختيار مساعديه وأعوانه من أهل الكفاءة والمقدرة، وأن يستعمل في كل منصب الأقدر عليه.

١٠ - أن يباشر بنفسه مصالح الأمة، وأن يتصفح أحوالها؛ لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة[(١)]. وقد حدد العلماء الفواصل بين اختصاص الفرد واختصاص الدولة،وقام المعتزلة بتحديد ذلك تحديداً دقيقاً، وأبرزوا وجهة نظرهم في هذا الموضوع الهام على نحو جيد، فقالوا:

أولاً: إن دوافع الإمام وغايته - سواء في أمور الدين أو الدنيا - يجب أن تحكم بمبدأ أساس وعام، وهو: تحقيق ما يعود بالنفع. وما يندفع به الضرر - أي جلب المصالح ودرء الفاسد - هذا هو المبدأ الأساس والغاية العامة التي تستهدفها الدولة والإمام.

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص١٦، ١٧ ط المكتبة التوفيقية، والمراجع السابقة في أبواب الإمامة الكبرى.

ثانياً: إن سائر مجالات النفع العام وميادين النشاط التي يتحقق عنها عائد على الجماعة هي من اختصاص الدولة والإمام. على سبيل الوجوب لا الجواز، فالدولة مكلفة بالنهوض بمهام تلك المجالات.

ثالثاً: إن جلب المنافع ودفع المضار في الأمور التي تخص الفرد، للفرد أن يسعى فيها وفي تحصيلها دون الدولة، على أن يكون اختصاصه بها مشروطاً بأن يكون ذلك السعي «بالوجه المعقول» وهذا الاختصاص على سبيل الجواز لا الوجوب.

رابعاً: إن على الدولة أن تتدخل – بدلاً من الفرد – للنهوض بالأمور التي هي من اختصاصه كفرد، إذا عجز عن القيام بها، أو قام بها على نحو غير كامل.

خامساً: إن للدولة وللإمام – فوق كل ذلك – حق التدخل والتداخل في «مواضيع مخصوصة»، وأوقات مخصوصة، فيما للفرد خصوص السعي فيه[1]. وواجبات الإمام نحو الأفراد والأمة تزيد وتنقص، بحسب الحاجات الزمنية، وما تقضي المصالح بأن ما لا يتولاه الأفراد والهيئات، يتولاه الإمام، لأن مسئوليته القيام على أمور الرعية كلها، وتصريف شئونها، وحفظ دينها ودنياها. والشواهد على ذلك من القرآن والسنة وعمل الصحابة كثيرة ومتنوعة.

الشواهد من القرآن والسنة:

١ – استقامة الأئمة:

فهم قدوة للناس، قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾[2]. روى البخاري عن قيس بن حازم – رضي الله عنه – قال: «دخل أبو بكر على امرأة من

---

(١) المغني للقاضي عبدالجبار جـ ٢٠ ق ١ ص ٩٧ وانظر كذلك الإسلام وفلسفة الحكم ص ٤٧٦ ط الشروق، لعمارة.

(٢) ص: الآية ٢٦.

أحمس، يقال لها زينب، فرآها لا تتكلم، فسأل عنها؟ فقالوا: حجت مصمتة، فقال لها: تكلمي، فإن هذا لا يحل، هذا من عمل الجاهلية، فتكلمت، فقالت: من أنت؟ قال: أنا امرؤ من المهاجرين، قالت: من أي المهاجرين؟ قال: من قريش، قالت: من أي قريش؟ قال: إنك لسؤول! أنا أبو بكر، قالت: ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذي جاء الله به بعد الجاهلية؟ قال: بقاؤكم عليه ما استقامت لكم أئمتكم، قالت: وما الأئمة؟ قال: أو ما كان لقومك رؤس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم؟ قالت: بلى. قال: فهم أولئك الناس»[(١)].

وكان عمر بن الخطاب إذا نهى الناس عن شيء دخل إلى أهله – فقال: إني نهيت الناس عن كذا وكذا، والناس إنما ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم، فإن وقعتم وقعوا، وإن هبتم هابوا، وإني والله لا أوتي برجل منكم وقع في شيء مما نهيت عنه الناس إلا أضعفت له العقوبة؛ لمكانته مني. فمن شاء فليتقدم، ومن شاء فليتأخر»[(٢)]. إذن فاستقامة الأئمة استقامة للناس، وصلاحهم صلاح للمجتمع والأمة.

٢ – مسئولية الإمام أمام الله والرعية:

عن عبدالله بن عمر – رضي الله عنهما – قال: سمعت رسول الله – ﷺ –: «كلكم راع، ومسئول عن رعيته: فالإمام راع، ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله، وهو مسئول عن رعيته، والمراة في بيت زوجها راعية، ومسؤولة عن رعيتها، والخادم في مال سيده راع، ومسئول عن رعيته»[(٣)].

عن جعفر بن برقان قال: أرسل عمر بن الخطاب إلى سعيد بن عامر بن خذيمة الجمحي يستعمله على بعض الشام، فأبى عليه، وأعرض عنه. فقال عمر: كلا، والذي نفسي بيده، لا تجعلونها في عنقي وتجلسون في بيوتكم، فلما رأى الجد من عمر، وأن عمر لن يتركه، أوصاه فقال له: اتق الله يا عمر، وأقم وجهك

(١) رواه البخاري ٧/١١٢، ١١٣.
(٢) مصنف عبدالرزاق ١١/٣٤٣.
(٣) أخرجه البخاري ١٢/١٠٠، ومسلم ١٨٢٩، والترمذي ١٧٠٥.

وقضاءك لمن استرعاك من قريب المسلمين وبعيدهم، وأحبَّ للناس ما تحب لنفسك وأهل بيتك، وأكره لهم ما تكره لهم وأهل بيتك، ولا تقضي بقضائين في أمر واحد، فيتشتت عليك رأيك، وتزيغ عن الحق، وخض الغمرات في الحق، ولا تخف في الله لومة لائم، قال عمر: ومن يطيق ذلك يا سعيد! قالك من قطع الله في عنقه مثل الذي قطع في عنقك، إنما هو أمرك: أن تأمر فتطاع أو تعصى، فتكون لك الحجة»(١).

كان عمر - رحمه الله - يعرف أن الإمامة حمل ومسئولية، وكان المسلمون يعلمون ذلك؛ ولهذا كانوا يفرون منها، ولا يقبلونها إلا كارهين. أما بعد أن صارت مغنماً ومنصباً ووجاهة، قصدها الناس، وحرصوا عليها.

٣ - **العدل في الناس وبينهم:**

عن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - ﷺ -: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور: الذين يعدلون بين الناس في حكمهم وأهليهم وما ولوا»(٢).

وعن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ -: «أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً: «إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله - تعالى - وأبعدهم منه مجلساً: إمام جائر»(٣).

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - ﷺ - قال: «سبعة يظلهم الله بظله، يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل»(٤).

- وعن عياض بن حمار - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: «أهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مقسط موفق، ورجل رحيم، رقيق القلب لكل ذي قربى، ومسلم عفيف ذو عيال»(٥).

---

(١) مصنف عبدالرزاق ١١/٣٤٨، ٣٤٩.

(٢) أخرجه مسلم رقم ١٨٢٧، النسائي ٨/٢٢١، وأحمد ٢/١٦٠، ورياض الصالحين ص٢٩٩.

(٣) الترمذي رقم ١٣٢٩، وأحمد ٣/٢٢.

(٤) أخرجه البخاري ٢/١١٩، ١٢٤، ومسلم رقم ١٠٣١.

(٥) رواه مسلم (٢٨٦٥) ورياض الصالحين ص ٣٠٠.

هذا وقد تواردت الأحاديث والأدلة الكثيرة على أن الإمام الصالح العادل له منزلة لا تدانى عند الله – سبحانه –؛ لأنه انتصر على نفسه، وحكم شرع الله وعزف عن متاع الدنيا؛ ابتغاء مرضاة الله.

٤ – **الرفق بالرعية:**

– عن رسول الله – ﷺ – أنه قال: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به»[(١)].

– وعن عمر بن ا لخطاب – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله – ﷺ –: «ألا أخبركم بخيار أمرائكم وشرارهم؟ خيارهم: الذين تحبونهم ويحبونكم، وتدعون لهم ويدعون لكم، وشرار أمرائكم: الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»[(٢)].

– عن عبدالرحمن بن شماسه المهدي – رحمه الله – قال: أتيت عائشة أسألها عن شيء؟ فقالت: من أنت؟ فقلت: رجل من أهل مصر، فقالت: كيف كان صاحبكم لكم في غزاتكم هذه؟ فقلت: ما نقمنا (منه) شيئاً، إن كان ليموت للرجل منا البعير فيعطيه البعير، والعبد فيعطيه العبد، ويحتاج إلى النفقة، فيعطيه النفقة: فقالت: أما إنه لا يمنعني الذي فعل في محمد (بن أبي بكر) أخي أن أخبرك ما سمعته من رسول الله – ﷺ –، سمعته يقول – في بيتي هذا –: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم، فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به»[(٣)].

– وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله – ﷺ –: «الأئمة من قريش ما عملوا فيكم بثلاث. ما رحموا إذا استرحموا، وقسطوا وعدلوا إذا حكموا»[(٤)].

---

(١) صحيح مسلم رقم ١٨٢٨، ٣/١٤٥٨.
(٢) الترمذي رقم ٢٢٦٥، ومسلم بهذا المعنى رقم ١٨٥٥.
(٣) أخرجه مسلم رقم ١٨٢٨.
(٤) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ٥/١٩٣، وقال: رواه أحمد، وأبو يعلى، ورجال أحمد رجال الصحيح، خلا سكين بن عبدالعزيز، وهو ثقة.

٥ – **عدم تتبع عورات الناس:**

عن جبير بن نغير، وكثير بن مرة، وعمر بن الأسود والمقداد بن معدي كرب، وأبي أمامة – رضي الله عنهم – قالوا: «إن رسول الله – ﷺ – قال: «إذا ابتغى الأمير الريبة في الناس أفسدهم»[(١)].

٦ – **اختيار العمال ومحاسبتهم:**

أما عن اختيار العمال: فقد روى بن عباس عن النبي – ﷺ – أنه قال: «من استعمل رجلاً من عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين»[(٢)].

– وعن أبي ذر الغفاري – رضي الله عنه – قال: قلت: يارسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها» وفي رواية قال له: يا أبا ذر، إني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم»[(٣)].

– وأخبر عبدالرزاق عن معر عن أيوب عن الحسن ومحمد بن سيرين: أن النبي – ﷺ – حين بعث عمرو بن العاص أميراً على الجيش قال: «إني لأبعث الرجل وأدع من هو أحب إلى منه، ولكنه لعله أن يكون أيقظ عيناً، وأشد سفراً، أو قال: مكيدة»[(٤)].

٧ – **محاسبة العمال:**

عن أبي حميد عبدالرحمن بن سعيد الساعدي – رضي الله عنه – قال: استعمل النبي – ﷺ – رجلاً من الأزد يقال له: ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدي إلي. فقام رسول الله – ﷺ – على المنبر،

---

(١) أخرجه أبو داود رقم ٤٨٨٩، وأحمد ٦/٤.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك ٤/٩٢، وقال: صحيح الإسناد. كنز العمال ٦/٢٥.

(٣) أخرجه مسلم رقم ١٨٢٦، وأبو داود رقم ٢٨٦٨، والنسائي ٦/٢٥٥، وأحمد ٥/٧٣.

(٤) مصنف عبدالرزاق ١١/٣٢٣، وأخرجه سعيد بن منصور عن خالد عن يونس عن الحسن عن النبي – ﷺ –.

فحمد الله وأثنى عليه قم قال: «أما بعد، فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا لكم، وهذا هدية أهديت إلى، أفلا جلس في بيت أبيه أو أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً! والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقي الله - تعالى - يحمله يوم القيامة، فلا أعرفن أحداً منكم لقي الله يحمل بعيراً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر». ثم رفع يديه حتى رؤي بياض إبطيه فقال: «اللهم هل بلغت» ثلاثاً[(١)].

- عن عدي بن عميرة الكندي - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: من استعملناه منكم على عمل، فكتمنا مخيطاً، فما فوقه، كان غلولاً يأتي به يوم القيامة، قال: فقام رجل من الأنصار أسود، كأني أنظر إليه فقال: يارسول الله، اقبل عني عملك، قال: ومالك؟ قال: سمعتك تقول كذا وكذا (قال) وأنا أقوله الآن:

من استعملناه منكم على عمل فليجيء بقليله وكثيره، فما أوتي منه أخذ، وما نهي عنه انتهى»[(٢)].

- قال أبو فراس (الربيع بن زياد): خطبنا عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فقال في خطبته: «إني لم أبعث عما لي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، فمن فعل به ذلك فليرفعه إلي أقضه منه. فقال عمرو بن العاص: لو أن رجلاً أدب رعيته، أتقصه منه؟ قال: أي والذي نفسي بيده، إلا أقصه، وقد رأيت رسول الله - ﷺ - أقصَّ من نفسه»[(٣)].

٧ - **بطانة الأئمة واختيارهم واختيار الوزراء:**

عن أبي سعيد وأبي هريرة رضي الله عنهما: أن رسول الله - ﷺ - قال: «ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان: بطانة تأمره

---

(١) البخاري ٥/١٦٢، ومسلم ١٨٣٢، وأحمد ٥/٤٢٣، ورياض الصالحين - ١١٥.
(٢) أخرجه مسلم رقم ١٨٣٣، وأبو داود رقم ٣٥٨١، وأحمد ٤/١٩٢.
(٣)

بالمعروف، وتحضّه عليه، وبطانة تأمره بالشر، وتحضّه عليه، والمعصوم من عصم الله»[1].

– وعن عائشة – رضي الله عنها – قال: قال رسول الله – ﷺ –: «من ولي منكم عملاً فأراد الله به خيراً، جعل له وزيراً صالحاً، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه»[2].

– وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله – ﷺ –: ما من وال إلا وله بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف، وتنهاه عن المنكر، وبطانة لا تألوه خبالاً، فمن وقي شرها فقد وقي، وهو إلى من تغلب عليه منهما[3].

– عن عائشة – رضي الله عنها – قالت: قال رسول الله – ﷺ –: إذا أراد الله بالأمير خيراً جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره وإن ذكر أعانه. وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه»[4].

– وعن كعب بن عجرة – رضي الله عنه – قال: خرج إلينا رسول الله – ﷺ – ونحن خمسة أو أربعة، أحد العددين من العرب، والآخر من العجم – فقال: اسمعوا، إنه سيكون بعدي أمراء، فمن دخل عليهم فصدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني، ولست منه، وليس بوارد على الحوض، ومن دخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم، ولم يصدقهم بكذبهم، فهو مني وأنا منه، وارد على الحوض»[5].

٨ – **قضاء الأمير لحاجات الناس:**

عن أبي مريم الأزدي – رحمه الله – قال: دخلت على معاوية فقال: ما أنعمنا بك أبا فلان؟ – وهي حكمة تقولها العرب – فقلت: حديث سمعته، أخبرك به، سمعت رسول الله – ﷺ – يقول: من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين

---

(١)

(٢) أخرجه أبو داود رقم – ٢٩٢٢، والنسائي ٧/ ١٥٩.

(٣) النسائي ٧/ ١٥٨.

(٤) أخرجه أبو داود رقم ٢٩٣٢، والنسائي ٧/ ١٥٩، رياض الصالحين ٣٠٦، وإسناده صحيح على شرط مسلم.

(٥) أخرجه الترمذي رقم ١٦٤، والنسائي ٧/ ١٦٠ والحاكم ٤/ ٤٢٢.

فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة، قال: فجعل معاوية رجلاً على حوائج الناس»[١]. وفي رواية للترمذي عن عمر بن مرة الجهني: أنه قال لمعاوية: سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: ما من إمام يغلق بابه دون ذوي الحاجة والمسكنة، إلا أغلق الله أبواب السماء دون خلته وحاجته ومسكنته، فجعل معاوية رجلاً على حوائج الناس»[٢].

٩ - **النصح لكل مسلم:**

عن الحسن البصري رحمه الله قال: عاد عبدالله بن زياد معقل بن يسار المزني في مرضه الذي مات فيه، فقال معقل: إني محدثك حديثاً سمعته من رسول الله - ﷺ - لو علمت أن لي حياة ما حدثتك - إني سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة». وفي رواية - فلم يحطها بنصيحة (إلا) لم يجد رائحة الجنة.

هذه رواية البخاري، وفي أخرى لمسلم «ما من أمير يلي أمور المسلمين، ثم لم يجهد لهم وينصح لهم إلا لم يدخل معهم الجنة»[٣].

(١) أخرجه الترمذي رقم ١٣٣٢، ١٣٣٣، وأبو داود ٢٩٤٨، وأحمد ٥/٢٣٨.
(٢) أخرجه الترمذي ١٣٣٢، ١٣٣٣، وأبو داود ٢٩٤٨، وأحمد ٥/٢٣٨.
(٣) أخرجه البخاري ١٣/١١٢، ومسلم رقم ١٤٢، وأحمد ٥/٢٥، ٢٧.

خاتمة البحث

أردنا بهذا البحث أن نبين أن الدولة الإسلامية – وعلى رأسها خليفة يحكمها – قد ظهرت إلى التاريخ وقد عم الظلام، وظهرت عبادة الذات، وعبادة الحكام، والأحجار، والكواكب، والخرافات. وظهر هذا النظام الإسلامي كاملاً، واضح الأصول، بين القسمات، لم يتدرج في تجارب أو ينحدر من ثقافة عربية أو غير عربية، وإنما برز إلى الحياة راشداً يافعاً، وما ذلك إلا لانه رباني التعاليم، إلهي الأركان والمعالم.

كما أن نظام الخلافة الذي كان يحكم الدولة الإسلامية كان نظاماً مدنياً، لا ثويقراطياً، تختار الأمة فيه الخليفة، أو الإمام بمحض إرادتها، ولم يفرض عليها أحد بذاته، أو شخص لقربه أو بعده، وإنما يختار لصلاحه وقدرته على تحمل المسئولية والقيام برعاية الناس ديناً ودنيا.

ولقد كان هذا النظام رحمة للإنسان، وتحريراً له من العبودية التي عانى منها زمناً ليس بالقليل، وجاء للبشرية عامة، لا للمسلمين فقط، حيث كان الناس في الدولة الإسلامية على اختلاف مشاربهم وألوانهم وأديانهم، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، فكان بحق كما قال تعالى لرسوله: ﴿وما أرسلناك إلا رحمه للعالمين﴾. هذا وقد ألقينا نظرة على خطوات هذا النظام، واستدعينا أسانيده لتوثيق هذه النظرة، وعلى رجاله وشروط اختيارهم، ثم بينا أن الإمامة في الإسلام هي عقد وكالة عن الأمة، وهذا – في الحقيقة – يجعلها نظاماً فريداً بين الأنظمة.

وقد استدعى ذلك المقارنة بين ذلك النظام وبين الأنظمة الحديثة التي استقرت منه على مر العصور، ولكنها لم تستطع رغم تقدمها وتقدم البشرية أن تبلغ مبلغه، لأن هذا النظام رغم أنه دنيوي – فهو كذلك ديني، ورغم أنه دنيوي فهو كذلك أخروي، يتعبد الإنسان به ويتقرب به إلى الله تعالى.

ونحن بما قررناه في البحث وبما أظهرناه من حقائق نقصد تثبيت الهوية، وإرجاع الثقة، وإظهار الفضل لأهله، ورفعه شأن الشريعة بين العالمين.

المراجع

م	الاسم	المؤلف	الطبعة
١	الأحكام السلطانية	الماوردي	ط. التوفيقية
٢	الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد	الغزالي	
٣	الإسلام وفلسفة الحكم	د. محمد عمارة	ط. الشروق
٤	الأشباه والنظائر	السيوطي	ط. مكتبة الهلال
٥	أصول الدين ١	البغدادي	بدون بيانات
٦	الاقتصاد في الاعتقاد	الغزالي	بدون بيانات
٧	البداية والنهاية	ابن كثير	ط. مكتبة المعارف/بيروت
٨	تاريخ الإسلام	د. حسن إبراهيم	ط. مكتبة النهضة
٩	التاريخ السياسي للدولة العربية	محمد عبدالمنعم ماجد	بدون بيانات
١٠	تاريخ الطبري	ابن جرير الطبري	ط. المطبعة الحسينية
١١	تفسير البيضاوي	الإمام البيضاوي	ط. المشهد الحسيني
١٢	حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول	د. شكري فيصل	ط. القاهرة ١٩٥٢
١٣	حاشية البجيرمي وشرح الخطيب	الشيخ سليمان بن محمد البجيرمي	ط. مصطفة الحلبي
١٤	حاشية الدسوقي	محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي	ط. دار صادر
١٥	دراسات في حضارة الإسلام	هاملتون جب	ط. بيروت ١٩٦٤
١٦	دلائل النبوة	القاضي عبد الجبار تحقيق عبدالكريم عثمان	ط. القاهرة
١٧	الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي	فتحي عبدالكريم	ط. مكتبة وهبة
١٨	الرسالة المحمدية	سليمان الندوي	ط. المطبعة السلفية/ القاهرة
١٩	روح الجماعة	جستاف لوبون	دار المعارف/القاهرة
٢٠	الروضة في الفقه	الإمام النووي	ط. المكتب الإسلامي
٢١	السيادة والدولة	فتحي عبد الكريم	من دون بيانات

م	الاسم	المؤلف	الطبعة
٢٢	السياسة الشرعية	ابن تيمية	ط. دار المعرفة
٢٣	الشماريخ في علم التاريخ	السيوطي	القاهرة من دون بيانات
٢٤	صبح الأعشى	القلقشندي أبو العباس	دار الكتب المصرية
٢٥	الفروق في اللغة	أبي هلال العسكري	دار الآفاق الجديدة
٢٦	الفصل في الملل والنحل	ابن حزم	من دون بيانات
٢٧	القانون الدستوري	أندريه هوريو	ط. الأهلية
٢٨	القانون الدستوري	د. محمد كامل ليلى	دار الفكر العربي
٢٩	كنز العمال	البرهان قوري	ط. دار الرسالة
٣٠	الإنافة في معالم الخلافة	القلقشندي	وزارة الإعلام/ الكويت
٣١	المد والجزر في تاريخ الإسلام	أبو الحسن الندوي	لكنو الهند من دون بيانات
٣٢	المغني	القاضي عبدالجبار	ط. القاهرة
٣٣	المغني لابن قدامة		ط. الرياض
٣٤	مغني المحتاج	محمد بن أحمد الشربيني	ط.مصطفى الحلبي ١٣٧٧
٣٥	مقالات الإسلاميين	الإمام أبي الحسن الأشعري	تحقيق محي الدين عبدالحميد
٣٦	مقدمة ابن خلدون	ابن خلدون	بيروت من دون بيانات
٣٧	من أصول الفكر الإسلامي	د. فتحي عثمان	الرسالة من دون بيانات
٣٨	المواعظ ولاعتبار بذكر الخطط والآثار	أحمد بن علي المقريزي	القاهرة من دون بيانات
٣٩	موسوعة الفقه الإسلامي	وزارة الأوقاف الكويتية	
٤٠	نظام الحكم في الإسلام	محمد عبدالله العربي	ط.دار الفكر/ بيروت
٤١	النظريات السياسية الإسلامية	ضياء الدين الريس	ط. التراث
٤٢	نقض كتاب أصول الحكم	الخضر حسين	ط. المكتبة السلفية
٤٣	نهاية الأرب	أحمد بن عبدالوهاب النويري	ط. دار الكتب المصرية
٤٤	نهاية المحتاج	الشيخ الرملي	ط. مصطفى الحلبي

قواعد في السياسة الشرعية
عند الإمام الجويني
من خلال كتابه
[غياث الأمم في التياث الظلم]

د. محمد عبدالرزاق السيد إبراهيم الطبطبائي*

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد،،،

فإن فن السياسة الشرعية من الفنون العظيمة في علم الفقه الإسلامي، ولا يمكن لأحد أن يشتغل في هذا الفن إلا بعد أن يكون ملماً بأحكام القرآن الكريم، والسنة النبوية، ومسائل الفقه وفروعه.

ونحن بصدد الحديث عن عالم من علماء المسلمين المبرزين، عاش حقبة من حياة المسلمين، قبل ألف سنة، صنف فيها عدة مؤلفات(١)، في علوم

---

* العميد المساعد لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

(١) من مؤلفاته: (١) الأربعون في الحديث. (٢) الإرشاد. (٣) الأساليب في علم الخلاف والجدل. (٤) البرهان. (٥) تفسير القرآن. (٦) التحفة في أصول الفقه. (٧) التلخيص =

الشريعة كافة، ومن أبرزها: كتابه في السياسة الشرعية «غياث[1] الأمم[2] في التياث[3] الظُّلَم[4]»، هذا الكتاب الذي يعتبر إحدى دعامات النظام السياسي في الإسلام، والذي يظهر من عنوانه: أنه يهدف إلى إعانة المسلمين ونصرتهم بتعليمهم أحكام الدين، والطريق القويم، في أحوالهم كافة، ولا سيما عند فقد نور الحق والعلم، ووقوع الاختلاط والفوضى والجهل، وقد جاء الكتاب حاوياً جامعاً لكثير من أحكام الشريعة الإسلامية.

هذا الكتاب الذي كتب الله - تعالى - له البقاء لأكثر من عشرة قرون يستفيد منه العلماء، وطلاب العلم، فهو مليء بقواعد السياسة الشرعية، والأحكام الفرعية الفقهية، التي تخدم جميع المشتغلين بالفقه بشكل عام، والسياسة الشرعية بشكل خاص.

وسوف يشتمل بحثي هذا على مقدمة تتناول ترجمة يسيرة عن المؤلف،

= في أصول الفقه. (٨) الشامل في أصول الدين. (٩) العقيدة النظامية. (١٠) غنية المسترشدين. (١١) الكافية في علم الخلاف والجدل. (١٢) مختصر النهاية في الفقه. (١٣) مدارك العقول. (١٤) نهاية المطلب في المذهب. (١٥) الورقات.

انظر سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - مؤسسة الرسالة - (١٨/٤٧٧)، وانظر الأعلام - الزركلي - دار العلم للملايين بيروت - الطبعة الثامنة - ١٩٨٩ - (٤/١٦٠).

(١) الغياث: من الغوث، وهو: الإغاثة والنصرة عند الشدة.

معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس - تحقيق: عبدالسلام هارون - الطبعة الثانية - ١٩٨١ - (٤/٤٠٠).

وانظر المعجم الوسيط - إبراهيم أنيس وآخرون - مجمع اللغة العربية - الطبعة الثانية - (١/٦٦٥).

(٢) جمع أمة وهي: الجماعة. الصحاح - إسماعيل بن حماد الجوهري - دار الفكر - طبعة أولى - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م: (٢/١٣٨٤).

(٣) الالتياث: مصدر لاث الشيء لوثاً، أي أداره مرتين، وهي تطلق على الاجتماع والاختلاط والالتباس، وصعوبة الأمر، وحدته، من قولهم: التاثت عليه الأمور، إذا التبست واختلطت. وهو بمعنى الاختلاط، والالتفاف، يقال التاثت الخطوب، والتاث برأس القلم شعره، انظر الصحاح - الجوهري: (١/٢٧٣). وانظر لسان اللسان - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - (١/٥٢٣)، وانظر تاج العروس - محمد مرتضى الزبيدي - دار صادر - بيروت - (١/٦٤٣).

(٤) الظُّلَمْ: جمع الظُّلْمَةْ، وهي خلاف النور، وتجمع على ظُلُمات، وظُلَمات، وظُلْمات.

انظر لسان اللسان - (٢/١٢١)، وانظر معجم مقاييس اللغة - ابن فارس: ٣/٤٦٨.

والحياة السياسية التي تحيط به، وغرضه من تأليف هذا الكتاب، ثم أذكر منهجه في البحث، ومميزات الكتاب الذي بين أيدينا، وهو «غياث الأمم في التياث الظُّلَم».

كما سأعمل على استنباط قواعد السياسة الشرعية التي دونها الجويني - رحمه الله - في كتابه «غياث الأمم»، وقد جعلتها في أقسام سبعة، وهي:

أولاً: القواعد المتعلقة بالإمام.

ثانياً: القواعد المتعلقة بولاية العهد.

ثالثاً: القواعد المتعلقة بأهل الحل والعقد.

رابعاً: القواعد المتعلقة بالوزراء.

خامساً: القواعد المتعلقة بالقضاة.

سادساً: القواعد المتعلقة بنواب الإمام.

سابعاً: قواعد عامة.

منهج البحث:

يتمثل منهج البحث بالنقاط التالية:

١ - بحث مسائل السياسة الشرعية التي ذكرها الجويني - رحمه الله - في كتابه غياث الأمم في التياث الظلم.

٢ - تصوير المسألة.

٣ - ذكر رأي الجويني - رحمه الله - في المسألة.

٤ - جمع المسائل المتعلقة بموضوع واحد تحت عنوان واحد.

٥ - ذكر المصادر الأصلية التي تناولت المسألة، كلما أمكن.

واتباع قواعد البحث العلمي من جهة:

١ - نسبةالأقوال إلى قائليها.

٢ - التعريف بالألفاظ اللغوية، كلما لزم ذلك.

٣ - الترجمة للأعلام غير المشهورين، الوارد ذكرهم في البحث.

وقد جاء البحث في مقدمة، وسبعة مباحث، وهي كالآتي:

مبحث تمهيدي
تعريف بالجويني، وبالظروف المحيطة به، وغرضه من تأليف الكتاب، ومنهج كتابه، ومميزاته

ترجمته[1]:

هو أبو المعالي عبدالملك ابن الإمام أبي محمد عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني، ثم النيسابوري[2]، ولد سنة تسع عشرة وأربع مئة في جوين من نواحي نيسابور، وسمع من أبيه أبي بكر أحمد بن محمد الأصبهاني، وأبي سعد عبدالرحمن بن حمدان النيسابوري النضوري، وأبي حسان محمد بن أحمد المُزكي، ومنصور بن رامش عُدة.

وتوفي والده وله نحو عشرين سنة، فأقعده الأئمة في مكانه للتدريس، وخرج من نيسابور، وأقام في بغداد تارة، وفي أصفهان تارة، وغيرهما من الأماكن، ثم خرج إلى الحجاز، فجاور في مكة أربع سنين يدرس ويفتي، ثم عاد

---

(١) وفيات الأعيان: أحمد بن محمد بن خلكان – تحقيق: إحسان عباس – دار صادر – بيروت – (٣/١٦٦).
الأنساب: عبدالكريم بن محمد السمعاني – تعليق عبدالله عمر – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت ١٩٨٨ – (٢/١٢٩).
اللباب في تهذيب الأنساب: عزالدين بن الأثير الجزري – دار صادر – بيروت – (١/٣١٥).
سير أعلام النبلاء – محمد الذهبي – مؤسسة الرسالة – (١٨/٤٦٩).
شذرات الذهب – عبدالحي بن العماد – دار الكتب العلمية – بيروت – (٣/٣٥٨).
طبقات الشافعية الكبرى – تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي – تحقيق محمود الطناجي وآخر – دار إحياء الكتب العربية – مصطفى البابي – مصر – (٥/٢٨٨) – الأعلام – الزركلي – (٤/١٦٠).
طبقات الشافعية – عبدالرحيم الأسنوي – تحقيق: كمال الدين الحوت – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م – (١/١٩٧).

(٢) انظر في سبب تسمية نيسابور، وخواصها كتاب معجم البلدان – ياقوت الحموي – تحقيق: فريد عبدالعزيز – دار الكتب العلمية – بيروت، ١٩٩٠ – (٥/٣٨٢).

إلى نيسابور، وفوض إليه التدريس بها والخطابة، ومجلس الوعظ، وأمور الأوقاف، وعظم شأنه عند الملوك، واجتمع المستفيدون عليه، وكان رحمه الله متواضعاً، رقيق القلب، ولم يكن يستصغر أحداً، وإن كان صغير السن، وبقي على ما ذكرناه - قريباً من ثلاثين سنة - إلى أن مرض، وتوفي - رحمه الله - في الخامس والعشرين من ربيع الآخر، سنة ثمان وسبعين وأربع مائة، ودفن في داره، وكان له نحو أربع مئة تلميذ.

الظروف السياسية والعلمية التي كتب فيها الإمام الجويني كتابه:

إن للأوضاع السياسية المحيطة بالمؤلف أكبر الأثر في جلب اهتمامه إلى مسائل وترك أخرى، ومن خلال قراءة كتابه الغياثي نجد أنه في زمن اتساع بلاد الإسلام[(١)]، وقوة الدولة الإسلامية، فعظيم الروم يدفع الجزية للمسلمين[(٢)]، وأن مصدر الدخل الرئيس للدولة الإسلامية هو الجهاد، كما عبر عنه بقوله: «إن معظم أموال بيت المال مما تحتويه أيدي المسلمين من أموال الكافرين»[(٣)].

وأما عن الحالة العلمية فقد كان يشتكي إلى الله تعالى منها، حيث عم الجهل في زمانه، وانتشرت البدعة، وأربابها، فيقول: «انبثت في البرية غوائل البدع، واحتوت على الشبهات أحناء الصدور، ونشر دعاة الضلالة أعلام الشرور» إلى أن قال: وحكم الزمان الذي نحن فيه ما ذكرناه الآن، والله المستعان[(٤)].

الغرض من تأليف غياث الأمم في التياث الظلم:

لقد بين الجويني - رحمه الله - قصده من هذا الكتاب صراحة فقال:

«إن هذا المجموع مطلوبه أمران:

---

(١) الغياثي: ١٨٦، ملاحظة: لقد اعتمدت في ذكر الصفحات على طبعة دار الدعوة - الإسكندرية ١٩٧٩، تحقيق: د. مصطفى حلمي، ود. فؤاد عبدالمنعم أحمد.

(٢) المرجع السابق: ٢٣٠.

(٣) المرجع السابق: ١٩٩.

(٤) المرجع السابق: ١٥٤.

أحدهما: بيان أحكام الله عند خلو الزمن من الأئمة.

والثاني: إيضاح متعلق العباد عند خلو البلاد عن المفتين، المستجمعين لشرائط الاجتهاد»[١].

وقد عمد المؤلف إلى بسط القواعد الكلية دون الاستطراد فيما خرج عنها، خشية الوقوع في الإطالة، فقال: «والوجه عندي قبض الكلام فيما لا يتعلق بالمقصود المرام، وبسطه على أبلغ وجه في التمام، فيما يتعلق بأحكام الإمام، وفيها الاتساق والانتظام»[٢].

وقد ضمن كتابه طلبات، توحي بشعوره بأنه سَيُقرأ من الحاكم، أو سوف تنقل إليه، وهذه الطلبات هي:

١ - الاهتمام بأحوال أقاصي الديار، وذلك لامتداد أيدي الظلمة إلى الضعفة بالهلاك والإتلاف[٣].

وقد أبدى الحل لهذه المشكلة بشيء من التأدب بعبارة «لو»، حيث قال: «فلو اصطنع من الدين والدنيا من كل بلدة رمزاً من الثقات على ما يرى، ورسم لهم أن ينهوا إليه تفاصيل ما جرى»[٤].

٢ - وجوب مراجعة العلماء في أفعاله:

فقال: «ومما ألقيه إلى المجلس السامي: وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام، وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى، وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم، والانعكاف عن مزاجرهم»[٥].

---

(١) المرجع السابق: ١٠٨.
(٢) المرجع السابق: ١٠٦.
(٣) المرجع السابق: ٢٤٥.
(٤) المرجع السابق: ٢٤٦.
(٥) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

وقد بين بأنه: «إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم، وشوكتهم، وقوتهم».

«وأن السلطان مع العالم، كالملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه النبي، فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام النبوة»(١).

٣ – القضاء على فتنة الزنادقة والمعطلة:

كما طالب الإمام بأن يقضي على فتنة الزنادقة والمعطلة الذين اتخذوا فكاهة مجالسهم: الاستهانة بالدين، والترامز، والتغامز بشريعة المرسلين(٢).

ثم اعتذر للإمام إن عجز عن القيام بذلك بقوله: «وإن فات مبلغ الإيثار والاقتدار حالة لا يرى دفعها، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها»(٣).

منهجه في البحث:

١ – لقد اتخذ من شرع المصطفى مسلكه في ذكر آرائه، فيقول: «إنا لا نحدث لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك لا نرى لها من شرع المصطفى مدارك»(٤)، وقال: «فالمتبع في حق المتعبدين: الشريعة. ومستندها القرآن، ثم الإيضاح من رسول الله والبيان، ثم الإجماع المنعقد من حملة الشريعة من أهل الثقة والإيمان»(٥).

٢ – كما أنه قد أتى بمسائل جديدة، لم يتناولها الفقهاء من قبل، وذكر رأيه فيها، حيث قال: «لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء، فإن معظم مضمون هذا الكتاب، لا يلقى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب»(٦).

٣ – ذكر الآراء المخالفة وأدلتها، والرد عليها.

---

(١) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.
(٢) المرجع السابق: ٢٤٧.
(٣) المرجع السابق: ٢٤٨.
(٤) المرجع السابق: ١٨٦.
(٥) المرجع السابق: ٢٢٦.
(٦) المرجع السابق: ١٩١، ١٩٣.

مميزات كتاب غياث الأمم في التياث الظلم:

يمتاز هذا الكتاب، بعدة مميزات يتفوق بها على سائر التآليف في هذا الفن – ككتاب الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى، والأحكام السلطانية للماوردي – من أبرزها ما يلي:

١ – إن من يقرأ هذا الكتاب يجد المؤلف قد تناول مسائل لم تكن مطروحة من قبل، وقد نص على ذلك في كتابه فقال: «فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلقى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب»[١].

وكان يبتعد عن أسلوب النقل من المتقدمين، ويأبى ذلك على نفسه بقوله: «خصلة أحاذرها في مصنفاتي وأتقيها، وتعافها نفسي الأبية وتجتويها، وهي سرد فصل منقول عن كلام المتقدمين»[٢]، ويرى ذلك هو المنهج الأفضل في التأليف، فقال: «وحق على كل من تتقاضاه قريحته تأليفاً وجمعاً وتصنيفاً أن يجعل مضمون كتابه أمراً لا يلفى في مجموع، وغرضاً لا يصادف في تصنيف»[٣]، ويقول: «فكم من مشكلات فضضتها، وأبكار من بدائع المعاني افتضضتها»[٤].

٢ – إنه كتاب مقتصد، يحصل به الإقناع:

كما يمتاز الكتاب الذي نحن بصدده بأنه وسط بين الإيجاز والإسهاب، وقد عمد المؤلف ألا يقع بالإفراط الممل، ولا الاختصار المخل، مكتفياً بما يعتقد أنه يحصل به الإقناع، فيقول: «وقد تفننت في ذلك الآراء والمطالب، واختلفت الأهواء والمذاهب، ولو ذهبت أحصيها وأستقصيها، لأدى مضمون الباب إلى حدود الإسهاب، والانكفاف والإضراب، ولكان ذلك إخلالاً بوضع الكتاب، فالوجه ارتياد الاقتصاد»[٥]، ويقول في موضع آخر: «لو أوغلت في جميع ما

---

(١) المرجع السابق: ١٩١-١٩٣.
(٢) المرجع السابق: ١٣٩.
(٣) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.
(٤) المرجع السابق: ١٤١.
(٥) المرجع السابق: ٥٩.

يتعلق به أطراف الكلام في هذا الكتاب، لبلغ مجلدات، ثم لا يبلغ منتهى الغايات»[١]، وقد كان يدعو الله بقوله:

«اللهم يسر بجودك وكرمك منهج الصواب، وجنبني غوائل التعمق والإطناب»[٢].

٣ - ذكر الآراء المخالفة، ومناقشتها:

لم يقتصر الجويني - رحمه الله - على ذكر رأيه في المسائل التي تناولها، بل أورد الآراء الأخرى - إن وجدت - ورد عليها، وقد بدأ ذلك من الباب الأول عندما تكلم عن وجوب نصب الأئمة، وذكر رأي عبدالرحمن بن كيسان[٣]، الذي يرى أنه لا يجب نصب الإمام، ويجوز ترك الناس لا يجمعهم ضابط، فرد على قوله هذا، وأغلظ عليه بقوله: «وهذا الرجل هجوم على شق العصا، ومقابلة الحقوق بالعقوق، لا يهاب حجاب الإنصاف، ولا يستوعر[٤] أصواب الاعتساف[٥]، ولا يسمى إلا عند الانسلال عن ربقة الإجماع، والحيد عن سنن الاتباع، وهو مسبوق بإجماع من شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة، واتفقت عليه مذاهب العلماء قاطبة»[٦].

٤ - استعمال الأسلوب الحواري:

لقد استعمل المؤلف عدة أساليب في عرضه لكتابه، من أبرزها: الأسلوب الحواري، بعبارة: «فإن قيل»، ليذكر القول المخالف، أو الاعتراض، ثم يرد عليه بعبارة «قلنا»[٧]، وقد أكد على اعتماده هذا المنهج في بعض مواضع الكتاب بقوله:

---

(١) المرجع السابق: ١٥٠.

(٢) المرجع السابق: ٢٤١.

(٣) عبدالرحمن بن كيسان: هو أبو بكر الأصم، من المعتزلة، مات سنة ٢٢٥هـ، انظر الأعلام - الزركلي - (٣/٣٢٣)، وانظر تقريب التهذيب - ابن حجر - ص: ٣٤٩.

(٤) الوعر: المكان الحزن ذو الوعورة، ضد السهل، انظر لسان العرب - ابن منظور (٥/٢٨٥).

(٥) الاعتساف: السير بغير هداية، والأخذ على غير الطريق، انظر لسان العرب - ابن منظور (٩/٤٥).

(٦) الغياثي: ص٥٥.

(٧) انظر ص: ٦٢ - ٧٤ - ٧٦ - ٩٩ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٩ - ١٥٢ - ١٥٦ - ١٧١ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٧ - ٢٠٠ - ٢٠٢ - ٢١٥ - ٢٢٧ - ٢٣٥ - ٢٥٢، من المرجع السابق.

«قدمنا وجه الإشكال، وضيق المجال، في صيغة السؤال»[1]، ولهذا الأسلوب دور في كسر الملل لدى القارئ، واعتماد قاعدة [العبرة بالقول وليس بالقائل].

٥ - يمتاز المؤلف بالجرأة:

لقد اتجه بعض المعاصرين إلى الطعن بالعلماء، واتهموهم بأنهم يداهنون الحكام، ويخفون الحقائق، لحماية أنفسهم من الاعتداء والتعذيب، فأخفوا كثيراً من الحقائق، ولكن الجويني - رحمه الله - من خلال كتابه، يفند هذه الاتهامات، فقد كان يصرح بوجود شوائب الاستيلاء والاستعلاء على الإمارات في زمانه، وأن الإمامة أصبحت ملكاً عضوداً، يخالف ما كان عليه سلف هذه الأمة، فيقول: «لأن الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، أضحى الحق في الإمامة مرفوضاً، وصارت الإمامة ملكاً عضوداً»[2].

٦ - ردوده على الفرق المخالفة لأهل السنة:

لقد تضمن هذا المؤلف ردوداً على من خالف أهل السنة والجماعة: كالإمامية والزيدية، وذلك في عدة مسائل وهي:

أ - رده على قول الإمامية: إنه يجب على الله استصلاح عباده، وعلى زعمهم أن الصلاح في نصب الإمام[3].

ب - قول الإمامية: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - نص على علي رضي الله عنه في الإمامة[4].

ج - قول بعض طوائف الإمامية: إن الإمام يجب أن يكون معصوماً، ومنصب الإمامة يقتضي العصمة كالنبوة[5].

د - الرد على الزيدية في مسألة إمامة المفضول[6].

---

(١) المرجع السابق: ٥٣.

(٢) المرجع السابق: ١٢٤.

خلافاً لما يعلله بعض الباحثين من وجود ما يسمى «ضغط الواقع على علماء الإسلام» الذي أراه غير علمي في الرد على الآراء الفقهية، انظر في ذلك: في فقه السياسة الشرعية - محمد العبده - المنار الجديد - عدد: ٥/ ١٩٩٩ - ص:٢٧.

(٣) الغياثي: ٥٦.

(٤) المرجع السابق: ٥٩.

(٥) المرجع السابق: ٩٨.

(٦) المرجع السابق: ١٣٩.

٧ – استعمال أسلوب الردود العقلية:

لقد استعمل المؤلف منهج الرد العقلي على الكثير من الشبه التي تقع من الفرق المنحرفة[١]، وذلك إلى جانب أسلوب الرد بالأدلة الشرعية في المواضع الأخرى.

٨ – حصيلة لغوية عريضة:

إن كتاب الغياثي دليل واضح، وبرهان جلي على علم إمام الحرمين الجويني – رحمه الله – بعلم اللغة العربية وفنونها، ومن يقرأه يجد حصيلة لغوية عريضة، بل قد يشق على كثير من الناس فهم عباراته إلا بعد تكرار قراءتها، أو الاستعانة بكتب اللغة.

٩ – قوة الحجة:

يمتاز الجويني – رحمه الله – بقوة حجته على استدلاله، وقد كان يتحدى كل من يخالفه من العلماء أن يبدي دليلاً يعارض آراءه، ويدعوهم لمناظرته، فيقول: «أنا أتحدى علماء الدهر فيما أوضحت فيه مسلك الاستدلال، فمن أبدى مخالفة فدونه والنزال في مواقف الرجال»[٢].

قواعد السياسة الشرعية عند الإمام الجويني

عندما ننظر إلى كتاب الجويني، نجد أن لديه قواعد مستقرة في السياسة الشرعية، والمقصود بالسياسة الشرعية ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولم ينزل به وحي، والسياسة العادلة جزء من أجزاء الشريعة، وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي[٣]، سواء ما يتعلق بالإمام أو ولاية العهد، أو نواب الإمام، أو ما يتعلق بأهل الحل والعقد، أو الوزراء.

---

(١) انظر في ذلك مسألة عصمة الأئمة – المرجع السابق: ص٩٨-١٠١.

(٢) المرجع السابق: ٢٣٩.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين – محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية – تحقيق: محمد عبدالسلام – دار الكتب العلمية – لبنان – الطبعة الأولى – ١٤١١هـ – ١٩٩١م – (٤/٢٨٣-٢٨٤).

المبحث الأول
القواعد المتعلقة بالإمام

سأتناول في هذا المبحث القواعد التي يراها الجويني - رحمه الله - في الإمام، وأهمها في رأيي ما يلي:

المطلب الأول
القواعد العامة في الإمامة

القاعدة الأولى - الإمامة رياسة تامة:

لقد أبان الجويني - رحمه الله - حقيقة الإمامة بقوله: «رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا متضمنة حفظ الحوزة[(١)]، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الحيف، والانتصار للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»[(٢)].

القاعدة الثانية - أصول الإمامة توقيفية:

يرى الجويني بأن أصول الإمامة وفروعها توقيفية، ترجع إلى القواطع الشرعية الثلاثة، وهي: «نص من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول لا يتعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا يقابل الاحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد»[(٣)].

---

(١) أي الحدود والنواحي - لسان اللسان - ١/ ٣٠٤).

(٢) الغياثي: ص٥٥، وانظر الشهب اللامعة في السياسة النافعة - لأبي القاسم بن رضوان المالقي - ص:٥٦، وانظر أدب المفتي والمستفتي - عثمان بن عبدالرحمن (ابن الصلاح)، تحقيق: موفق بن عبدالله - عالم الكتب - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م، ص:١٥٦. وانظر الجوهر النفيس في سياسة الرئيس - محمد بن منصور بن حُبيش، المعروف بابن الحداد - تحقيق: رضوان السيد - دار الطليعة، ص: ٦١.

(٣) المرجع السابق: ٩٧-٨٠.

ويرى بأن «أساليب العقول بمجموعها لا يجول في أصول الإمامة وفروعها»[١]، ويؤكد ذلك بقوله: «لا ينبغي أن تطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل يعرض على القواطع السمعية»[٢]، وهذا كلام جيد من الإمام الجويني؛ ليحتكم في كل مسألة من مسائل الإمامة إلى الكتاب والسنة.

القاعدة الثالثة – معظم مسائل الإمامة ظنية:

قد يتبادر إلى ذهن القارئ وجود تناقض بين هذه القاعدة، والقاعدة التي قبلها، والأمر ليس كذلك، فما نحن بصدده الآن هي المسائل الفرعية التي تتعلق بالإمامة، ولم يرد فيها نص قطعي، وأشار إلى أنها كثيرة، بل هي معظم مسائل الإمامة، فيقول: «معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين»[٣]. أما القاعدة السابقة فهي تتناول ما على الباحث أن يفعله، من وجوب عرض المسائل المتعلقة بالإمامة على القواطع السمعية، لاستنباط الحكم الشرعي منها، ولا يطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، وبينهما فرق، فلينتبه إلى ذلك.

القاعدة الرابعة – الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد:

لم ير الجويني اشتراط الإجماع، أو مجموعة من أهل الحل والعقد في عقد الإمامة، بل رجح إثبات الإمامة بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد، طالما حصلت له الطاعة والشوكة، حيث يقول بعد أن ذكر الخلاف في هذه المسألة: «وأقرب المذاهب ما ارتضاه القاضي أبو بكر[٤]، وهو المنقول عن شيخنا أبي

---

(١) المرجع السابق: ص٧٩.
(٢) المرجع السابق: ص٨٠.
(٣) المرجع السابق: ص٨٩.
(٤) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباتلاني، ولد في البصرة، وسكن بغداد وتوفي فيها سنة ثلاث وأربع مئة. انظر الأنساب – السمعاني – (١/٢٦٥) – وانظر الأعلام – الزركلي – (٦/١٧٦).

الحسن[١] رضي الله عنهما، وهو أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد»[٢]، وقال: «فالوجه عندي – في ذلك – أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع يحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يصطلم[٣] أتباع الإمام»[٤].

ويقول: «إن الشوكة لا بد من رعايتها»[٥]، ويستدل لذلك بقوله: «والذي ذكرته ينطبق على مقصد الإمامة وسرها، فإن الغرض حصول الطاعة، وهو موافق للإبهام الذي جرى في البيعة»[٦]، ومن جميل ما ختم به هذه المسألة، قوله: «فرحم الله ناظراً انتهى إلى هذا المنتهى، فجعل جزاءنا منه دعوة بخير»[٧]. وهذا لا يخالف قوله: أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد، طالما حصل له بعد ذلك مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع يحصل بهم شوكة ظاهرة.

القاعدة الخامسة: عدم اشتراط الإشهاد لصحة مبايعة الإمام:

لقد ذكر الجويني – رحمه الله – الخلاف في مسألة اشتراط حضور الشهود عند عقد البيعة للإمام، وبين بأن اشتراط الشهادة لم يصل إلى حد

---

(١) هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشقري – ولد سنة ستين ومئتين، ومات ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاث مئة. انظر سير أعلام النبلاء – الذهبي – (١٥/٨٦)، وانظر الأنساب – السمعاني – (١/١٦٦)، وانظر تاريخ بغداد – لأبي بكر أحمد بن الخطيب: – دار الكتاب العربي – بيروت – (١١/٣٤٦).

(٢) المرجع السابق: ٨٦. وقد خالف في هذه المسألة ابن تيمية، انظر منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية – تقي الدين ابن تيمية – تحقيق: محمد رشاد – جامعة الإمام – ١٤٠٦هـ – (١/٥٣١)، وانظر شيخ الإسلام ابن تيمية، والولاية السياسية الكبرى في الإسلام – فؤاد عبدالمنعم – دار الوطن – الطبعة الأولى – ١٤١٧هـ – ص: ١٨٠.

(٣) أي يستأصل، انظر المعجم الوسيط: ١/٥٢١، الصحاح – الجوهري – ٢/١٤٥٢.

(٤) الغياثي: ٨٧.

(٥) المرجع السابق: ٨٧.

(٦) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٧) المرجع السابق: ٨٨.

القطع، فقال: «ولا ينتهي الأمر عندي إلى حد القطع في الرد على من يصير إلى انعقاد الإمامة في الاستخلاء»[1]، ثم ذكر صحة الإمامة المنعقدة بهذه الصورة بقول: «فلست أرى إبطال الإمامة والحالة هذه قطعاً»[2].

القاعدة السادسة – أن الإمام لا يتبع أحداً[3]

لقد ذهب الجويني – رحمه الله – إلى أن الإمام هو المتبوع، ولا يكون تابعاً لأحد من الناس، باعتبار أن ذلك هو الذي يليق بمنصب الإمام، ويحقق المصلحة.

القاعدة السابعة – عقد الإمامة لازم

يعتبر عقد الإمامة لازم، لا اختيار في حلة من غير سبب يقتضيه[4]، حتى تستقر البلاد، ويتفرغ العباد لأداء مصالحهم.

القاعدة الثامنة – لا بد في العقد من اعتبار شوكة[5]

وقد تناول الجويني – رحمه الله – أهمية القوة في الإمامة، باعتبارها الوسيلة التي يتمكن فيها من السيطرة على الأمور في البلاد، وخضوع الناس إليه.

القاعدة التاسعى – الغرض من الإمامة الاجتماع

فيقول: «إن الغرض من الإمامة جمع الآراء المشتتة، وارتباط الأهواء المتفاوتة»[6]، وعليه فلا بد من مراعاة هذا الفرض في الأحكام المتعلقة بالإمامة، فتكون موافقة لهذه القاعدة.

---

(١) المرجع السابق: ٨٩.
(٢) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٣) المرجع السابق: ١١٨.
(٤) المرجع السابق: ١١٨.
(٥) المرجع السابق: ١١٨.
(٦) المرجع السابق: ١٤٣، وانظر نصيحة الملوك – الماوردي – تحقيق: خضر محمد خضر، ص٧٥.

المطلب الثاني

صفات الإمام

لقد ذكر الجويتي الصفات التي تشترط في الإمام القوام على أهل الإسلام، ويمكن تقسيمها على الوجه التالي:

أولاً - ما يتعلق بالحواس:

١ - سلامة البصر:

فلا تنعقد إمامة الأعمى، لأنه: «ليس له استقلال بما يخصه من الأشغال، فكيف يتأتى منه تطوق عظائم الأعمال، ولا يتميز بين الأشخاص في مقام التخاطب»[١].

٢ - سلامة السمع:

«فالأصم الذي يعسر جداً إسماعه، لا يصلح لهذا المنصب العظيم، لما سبق تقريره في البصر»[٢].

٣ - نطق اللسان:

فلا بد أن يكون الإمام ناطقاً، وعليه فإن الأخرس لا يصلح للإمامة[٣].

وأما ما عدا هذه الحواس، وهي حاسة الشم، والذوق، فإن فقدها لا يؤثر في الإمامة[٤].

ثانياً - ما يتعلق بالأعضاء:

لقد وضع الجويني ما يرتبط بنقصان الأعضاء المؤثر في الإمامة في

---

(١) الغياثي: ٩١. وانظر الأحكام السلطانية - للقاضي أبي يعلى - ص: ٢١.
(٢) الغياثي، وانظر ص: ١١٥.
(٣) المرجع السابق: ٩١.
(٤) المرجع السابق: ٩١.

قاعدة واضحة فقال: «كل ما لا يؤثر عدمه في رأي ولا عمل من أعمال الإمامة ولا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر، فلا يضر فقده»[١].

ثم أشار إلى الخلاف فيما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المآرب والأغراض، كفقد الرجلين، واليدين، أو إحدى اليدين والرجلين، وبين بأن الأظهر عنده فقال: «إن الأمر إذا لم ينته إلى الزمانة والصمامة[٢]، فلا أثر للنقص الذي به صحة العقل والرأي»[٣]، وقال: «فأما ما يشين المنظر كالأعور، وجعد الأنف، فالذي أوثره القطع بأن هذا لا أثر له»[٤].

ثالثاً - الصفات اللازمة المعتبرة في الإمامة:

١ - النسب:

لقد بين الجنوبي - رحمه الله - أن من الصفات اللازمة للإمام: أن يكون قرشياً، وذكر بأنه «لم يخالف في اشتراط النسب غير ضرار بن عمرو[٥]، وليس ممن يعتبر خلافه ووفاقه»[٦]، وقد استدل لذلك: «أن الماضين ما زالوا بائحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوف - قط أحد - غير قريش إلى الإمامة، على تمادي الأحيان، وتطاول الأزمان»[٧].

---

(١) المرجع السابق: ٩٢.
(٢) انسداد الأذن، لسان العرب - ابن منظور - ؛٢/٣٨).
(٣) الغياثي: ٩٢.
(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٥) وهو ضرار بن عمرو الغطفاني، كان من كبار المعتزلة، ثم خالفهم، وكفروه، وقد شد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبدالرحمن الجمحي، فأفتى بضرب عنقه، فهرب، مات سنة ١٩٠هـ، انظر الأعلام - الزركلي - (٣/٢١٥).
وانظر في مسألة عدم اشتراط القرشية، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك - نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي - تحقيق: رضوان السيد - دار الطليعة - بيروت - ص: ٦٣.
(٦) الغياثي.
(٧) المرجع السابق: ص٩٣.

ثم بين بأن هذا الشرط غير معلوم العلة، فقال: «ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وصفها إلى النسب، ولكن خصص الله هذا المنصب العلي، والمراقب السني، بأهل بيت النبي، فكان من فضل الله يؤتيه من يشاء»[١].

٢ – **الذكورية:**

ذهب الجويني – رحمه الله – إلى اشتراط الذكورية لتولي الإمامة، وعليه فلا يحق للمرأة أن تليها.

٣ – **الحرية:**

ويحترز بذلك عن العبد كامل الرق، أو المكاتب، أو المبعض، فهؤلاء لا تعقد لهم الإمامة.

٤ – **كمال العقل:**

يشترط فيمن يتولى الإمامة أن يكون متصفاً بكمال العقل، فيخرج بذلك المجنون والمعتوه، ونحوهما.

٥ – **البلوغ:**

فلا تنعقد الإمامة للصغير الذي لم يبلغ.

٦ – **الشجاعة**[٢]**:**

لعظم شأن الإمامة، وارتباط مصالح جميع المسلمين بها، يشترط فيمن يتولاها أن يتصف بالشجاعة، ورباطة الجأش.

٧ – **الشهامة:**

لا بد أن يتصف الإمام بالشهامة، والنجدة، وذلك لأنه مكلف برعاية شئون العامة من المسلمين.

---

(١) المرجع السابق: ٩٤، وانظر الأحكام السلطانية – للقاضي أبي يعلى – ص: ٢٠.

(٢) الشجاعة هي: حرارة القلب، وانتصابه، وقيامه، فإذا كان كذلك أعانه الكبد بقوته، فالكبد مدد للقلب، والقوة والرحمة فيه، وهو مرادف للقلب والروح، انظر الفروق ومنع الترادف – محمد بن علي الحكيم الترمذي – تحقيق: محمد إبراهيم الجيوشي – النهاد للنشر – الطبعة الأولى – ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م – ص: ٢٥٦.

رابعاً – الصفات المكتسبة:

١ – العلم:

لقد اشترط الجويني أن يكون الإمام مجتهداً، بالغاً مبلغ المجتهدين، مستجمعاً صفات المفتين[(١)]، وأنه «لا يفعل الاستضاءة في الإيالة[(٢)]، وأحكام الشرع بعقول الرجال، فإن صاحب الاستبداد لا يأمن الحيرة عن سنن السداد»[(٣)]، ثم قال «وسر الإمامة استتباع الآراء وجمعها على رأي صواب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام»[(٤)]، ثم أكد على ذلك بقوله: «**ولو لم يكن مجتهداً في دين الله، للزمه تقليد العلماء واتباعهم؛ وارتقاب أمرهم ونهيهم، وإثباتهم ونفيهم، وهذا يناقض منصب الإمامة، ومرتبة الزعامة**»[(٥)].

٢ – التقوى والورع:

ومن شروط الإمامة: عدم الفسق، فالفاسق لا يؤتمن في الإمامة العظمى، وقال: «ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه، فأنى يصلح خطه الإسلام»[(٦)]، وقال: «لا يجوز عقد الإمامة لفاسق»[(٧)].

٣ – توقد الرأي:

فلا بد أن يكون الإمام ذا رأي متوقد في عظائم الأمور، وعنده النظر في مغبات العواقب[(٨)].

---

(١) الغياثي: ٩٤، ١٣١.
(٢) أي السياسة: انظر لسان العرب – ابن منظور – (١١/ ٣٤).
(٣) الغياثي: ٩٦.
(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٥) المرجع السابق، وانظر الأحكام السلطانية – للقاضي أبي يعلى – ص: ٢٠.
(٦) الغياثي: ٩٦.
(٧) المرجع السابق: ١٢٢.
(٨) المرجع السابق: ٩٦.

وقد ختم كلامه في أوصاف من يصلح للإمامة بقوله: «مجموع هذه الأوصاف أن الصالح للإمامة هو الرجل الحر، القرشي، المجتهد، الورع، ذو النجدة، والكفاية، ويمكن رد هذه الصفات إلى شيئين فيقال: المرعي: الاستقلال والنسب، ويدخل تحت الاستقلال: الكفاية، والعلم، والورع، والحرية، والذكورة»[١].

المطلب الثالث

مهمة الإمام

لقد وضح الجويني – رحمه الله – للأئمة المهمة الملقاة عليهم حال توليهم الإمامة، وهي في رأيه كما يلي:

١ – حفظ الدين:

فيجب على الإمام «حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين»[٢]، وقال: «إن الغرض استبقاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين»[٣].

٢ – الدعوة إلى الله:

كما على الإمام «دعاء الجاحدين والكافرين إلى التزام الحق المبين»[٤].

٣ – إقامة العدل:

فمن واجبات الإمام إقامة العدل بين الناس فقال: «وإن السلاطين وأولي الأمر وازعين[٥]، ليوفروا الحقوق على مستحقيها، ويبلغوا الحظوظ ذويها»[٦].

---

(١) المرجع السابق: ٩٧.
(٢) المرجع السابق: ١٤٨.
(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٥) أي يكفون عن التعدي والشر والفساد – لسان العرب – ابن منظور – (٨/ ٣٩٠).
(٦) الغياثي: ١٤٨، وانظر في ذلك حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك – محمد بن محمد الموصلي الشافعي – تحقيق: د. فؤاد عبدالمنعم – ص: ٥٣.

٤ - منع الظلم والفساد:

ومن الواجب على الأئمة أيضا: أن «يكفوا المعتدين، ويحسموا معاني الغي والفساد»[١].

٥ - أنه ولي من لا ولي له:

وكذلك فإن الإمام «ولي من لا ولي له من الأطفال والمجانين، وهي تنقسم إلى ولاية الإنكاح، وحفظ الأموال، واستيفاء الأموال»[٢].

٦ - أن الجهاد موكل إلى الإمام:

فالإمام هو الذي انتاط به جر الجنود، وعقد الألوية، وأنه في حقه بمثابة فرائض الأعيان[٣].

ضابط عمل الإمام:

لقد بين الجويني - رحمه الله - أن على الإمام أن يبني أموره كلها: دقها وجلها، عقدها وحلها، على وجه الرأي والصواب في كل باب[٤]، وليس له في شيء من مجاري الأحكام أن يتهجم ويتحكم فعل ما يشتهي ويتمنى[٥].

واجبات الإمام الدينية:

لقد أكد الجويني - رحمه الله - على أن الإمام في التزام أحكام الشريعة، مكلف كسائر المكلفين، فيقول: «والإمام في التزام الأحكام وتطويق الإسلام، كواحد من مكلفي الأنام»[٦]، فلا تسقط الأحكام التكليفية عن الإمام بأي حال.

---

(١) الغياثي: ١٤٨.
(٢) المرجع السابق: ١٧٤.
(٣) المرجع السابق: ١٦٣.
(٤) المرجع السابق: ١٩٤.
(٥) المرجع السابق: ١٩٣.
(٦) المرجع السابق: ١٩٦، ٢٢٧.

حكم تدخل الإمام في العبادات:

لقد قسم الجويني – رحمه الله – ما كان من العبادات شعارا ظاهرا في الإسلام من جهة تدخل الإمام بأدائها، وعدم تدخله إلى قسمين، بحسب قدر التجمع:

أحدها: ما يتعلق بشهود جمع كثير: كالجمع، والأعياد، ومجامع الحجيج، فلا ينبغي للإمام أن يغفل عنه، وعلل ذلك بأنه «خيف في مزدحم القوم[١] أمور محذورة»[٢].

ثانيهما: ما لا يتعلق باجتماع: كالأذان، وعقد الجماعات من الصلوات، فيما عدا الجمعة، فإن الإمام لا يتدخل إلا في حالة ما إذا عطله أهل ناحية، وأشار إلى الخلاف في حكم حمل السلاح عليهم[٣].

المطلب الرابع
القواعد في خلع الإمام

لقد ذكر الجويني – رحمه الله – عدة قواعد فيما يتعلق بخلع الإمام، ويمكن تلخيصها بما يأتي:

القاعدة الأولى: الردة تخلع الإمام:

نص الجويني – رحمه الله – على أن انسلال الإمام عن الدين يخعله عن الإمامة، وينقطع منصبه، حتى ولو جدد إسلامه، فإنه لم يعد إماما، إلا أن يجدد اختياره[٤].

---

(١) قلت: وهذا رأي حسن، فإنه يخشى أن يحصل في هذه التجمعات تهور، أو أن يندس بينهم من يسعى لزرع الفتنة.

(٢) الغياثي: ١٥٦.

(٣) المرجع السابق: ١٥٧.

(٤) المرجع السابق: ١٠٣.

القاعدة الثانية: فقد العقل أو ضعفه يخلع الإمام:

متى ما جن الإمام جنونا مطبقا انخلع، وكذا ينخلع إذا ظهر خبل في عقله، وعته في رأيه، وقد علل ذلك بقوله: «لسقوط نجدته وكفايته، فإنه ينعزل كما ينعزل المجنون»[(١)].

القاعدة الثالثة: أن الهنات والصغائر وما يجري به الكبائر مجرى العثرة والغثرة[(٢)] من غير استمرار عليها، لا يوجد خلعاً ولا انخلاعاً[(٣)].

القاعدة الرابعة: الفسق لا ينخلع به الإمام:

لقد اختلف الناس في هذه المسألة، وقد ذهب الجويني – رحمه الله – إلى أن الفسق الصادر من الإمام لا يتضمن الانخلاع والانعزال، ولا يقطع نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع[(٤)].

القاعدة الخامسة: التمادي في الفسوق يقتضي خلعاً وانخلاعاً:

ولكن ذهب الجويني – رحمه الله – إلى أن ذلك الحكم يستمر ما لم يتواصل العصيان من الإمام «وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفا من ظالمه، وتداعى الخلل والخطل[(٥)] إلى عظائم الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم»[(٦)]، ثم قال: «وذلك أن الإمامة تعني لنقيض هذه الحالة، فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة، والإيالة، فيجب استدراكه لا محالة»[(٧)]، كما قال: «فإن أمكن

---

(١) المرجع السابق.
(٢) الغثرة: سفلة الناس، انظر مختار الصحاح – الرازي – ص: ١٩٧ – مادة (غثر)، والصحاح – الجوهري – ١/٦٢١.
(٣) الغياثي.
(٤) المرجع السابق: ١٠٦.
(٥) الخطل: الاضطراب، انظر لسان العرب – ابن منظور – (١١/٢٠٩).
(٦) المرجع السابق: ١٠٦.
(٧) المرجع السابق: ١٠٧.

استدراك ذلك، فالبدار قبل أن تزول الأمور عن مراتبها، وتميل عن مناصبها»[(١)]، إلى إن قال: «التمادي في الفسوق إذا جر خبطا وخبلا في النظر، فذلك يقتضي خلعا وانخلاعا»[(٢)].

القاعدة السادسة: الجنون المطبق يخلع الإمام:

إن الجنون المطبق الذي لا يرجى زواله، يتضمن الانخلاع، ولا حاجة إلى إنشاء خلع رفع[(٣)]، فالجنون كالموت[(٤)].

القاعدة السابعة: العته ينزل منزلة الجنون:

من عراه خبل ويئس الزوال، بحيث لا يحتاج في دركه إلى اجتهاد ونظر، فإنه ينزل منزلة الجنون الذي يتضمن الانخلاع بنفسه[(٥)].

القاعدة الثامنة: لا بد في الخلع من اعتبار شوكة[(٦)]:

لقد نص الجويني – رحمه الله – على اشتراط وجود الشوكة لخلع الإمام، وذلك لأنه في حال انعدامها سوف يؤدي إلى الاضطراب والفوضى والقتل دون مصلحة.

القاعدة التاسعة: الخلع إلى من إليه العقد[(٧)]:

لقد أرجع الجويني – رحمه الله – الحق في خلع الإمام إلى من تتوافر فيه شروط أهل الحل والعقد، وذلك حتى لا يفتئت الناس على الإمام.

القاعدة العاشرة: الفرق بين متى يجوز للإمام أن يخلع نفسه، ومتى لا يجوز له ذلك:

---

(١) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.
(٢) المرجع السابق: ١١٦.
(٣) المرجع السابق: ١١٧.
(٤) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.
(٥) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.
(٦) المرجع السابق: ١١٨.
(٧) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

لقد فرق الجويني – رحمه الله – بين الحالات التي يجوز للإمام أن يخلع نفسه فيها، والحالات التي لا يجوز له فيها ذلك، فبين أنه لا يجوز للإمام أن يخلع نفسه إذا كان خلعه يضر المسلمين، وإذا علم أن خلعه لا يضر المسلمين بل يطفيء نائرة، ويحقن دماء في أهبها، فلا يمتنع من أن يخلع نفسه، وهكذا خلع الحسن نفسه، وإذا كان لا يؤثر خلعه نفسه في إلحاق ضرر، ولا في تسكين نائرة، فالقولان فيه متكافآن، قريبا المأخذ»[1]، وقد رجح الجويني أنه لم يمتنع[2].

القاعدة الحادية عشرة: الكبائر توجب خلع الإمام:

يرى الجويني – رحمه الله – بأن القائم بأمور المسلمين إذا كان يتعاطى على الدوام ما هو من قبيل الكبائر، كالشرب، ولكنه كان مثابرا على رعاية المصالح، إن ذلك اختلالا يوجب الخلع، فقال: «والأظهر عندي أن ذلك مؤثر، فإن الكبيرة إذا كانت عثرة، فإنها لم تجر خبالا، ولم تتضمن سوء الظن، وإذا تتابع فن من العصيان أشعر باجتراء الإمام، واستهانته بأحكام الإسلام، وذلك يسقط الثقة بالدين، ويمرض قلوب المسلمين»[3].

القاعدة الثانية عشرة: إذا أسر الإمام لا بد من إنشاء الخلع.

فإذا أسر الإمام وسقطت طاعته، فلا بد من إنشاء الخلع، ولا ينخلع ما لم يخلع[4].

القاعدة الثالثة عشرة: إذا أسر الإمام، وبعد توقع خلاصه، وخلت ديار الإسلام عن الإمام، فلا بد من نصب إمام[5].

القاعدة الرابعة عشرة: لو سقطت طاعة الإمام، ورثت شوكته، ونفرت منه

---

(١) المرجع السابق: ١٢٠.
(٢) المرجع السابق: ١٢٠-١٢١.
(٣) المرجع السابق: ١١٦.
(٤) المرجع السابق: ١١٧.
(٥) المرجع السابق: ١١٤.

القلوب من غير سبب فيه يقتضيه، ولكن خذله الأنصار، فالوجه نصب إمام يطاع[١].

القاعدة الخامسة عشرة: إذا خلى الزمان عن الإمام، فإن الأمور تكون موكلة إلى العلماء، ويصير علماء البلاد ولاة العباد[٢].

القاعدة السادسة عشرة: الفرق بين ما ينخلع بنفسه، وما لا بد فيه من إنشاء الخلع.

يرى الجويني بأن: «ما ظهر بعد زواله فهو موجب للانخلاع، وما احتيج فيه إلى نظر وعبر لم يتضمن بنفسه انخلاعا»[٣].

«فالذي يقضي الانخلاع سبب ظاهر لا خفاء به، ويبعد ارتقاب زواله، ولا يتقدر تعلق زواله باختيار مختار، وإيثار مؤثر، فما كان كذلك فإنه يتضمن الانخلاع»[٤].

«وكل سبب يحتاج في إظهار خلله إلى نظر، فإن اقتضى خلعا فهو إلى الناظرين، وإن ظهر سبب كالأسر، وارتقب ارتفاعه باختيار، فهو ما يقتضي إنشاء الخلع»[٥].

القاعدة السابعة عشرة: لا يحل للإمام التنازل إذا لم يوجد من يسد محله.

ذهب الجويني – رحمه الله – إلى أنه لا يجوز للإمام النزول عن منصبه إذا علم أنه لا يخلفه من يسد في أمر الدين والدنيا مسده، حتى ولو كان هذا النزول من أجل التخلي للعبادة[٦].

---

(١) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٢) المرجع السابق: ص٢٥١.
(٣) المرجع السابق: ١١٧.
(٤) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.
(٥) المرجع السابق: ١١٨.
(٦) المرجع السابق: ٢٣٥.

المطلب الخامس

إمامة المفضول

يمكن استنباط عدة قواعد في إمامة المفضول عند الجويني – رحمه الله – وذلك كما يلي:

القاعدة الأولى: أن الأفضل في الإمامة: هو الأصلح على الخلق بما يستصلحهم(١).

القاعدة الثانية: يحرم تقديم المفضول مع التمكن من تقديم الفاضل(٢).

القاعدة الثالثة: تصح إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

لقد ذهب الجويني – رحمه الله – إلى أنه تصح إمامة المفضول إذا اقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضول للمصلحة، حيث قال: «فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة، تقتضي تقديم المفضول، قدم لا محالة، إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها، تعين إثبات ما فيه صلاح الخليقة باتفاق أهل الحقيقة»(٣).

المطلب السادس

نصب إمامين

لقد تناول الجويني – رحمه الله – مسألة نصب إمامين في وقت واحد، ويمكن ذكر آرائه على قواعد، كما يلي:

---

(١) المرجع السابق: ١٣٩.
(٢) المرجع السابق: ١٤١.
(٣) المرجع السابق: ١٤٠.

القاعدة الأولى: مبنى الإمامة على أن لا يتعدى لها إلا فرد.

وفي ذلك يقول الجويني – رحمه الله –: «مبنى الإمامة على أن لا يتعدى لها إلا فرد، ولا يتعرض لها إلا واحد في الدهر»[(١)].

القاعدة الثانية: الفساد في نصب الإمامين.

قال الجويني – رحمه الله –: «إن الدول إنما تضطرب بتحزب الأمر، وتفرق الآراء، وتجاذب الأهواء»[(٢)]، وقال: «إن نصب إمامين مدعاة للفساد، وسبب حسم الرشاد»[(٣)].

القاعدة الثالثة: يجوز نصب أمير لمن لم يبلغهم أمر الإمام.

لقد وضح الجويني – رحمه الله – مسألة ما إذا لم يستطع الإمام أن يبلغ إلى قوم، لتباعد المسافات – مثلا – فحينئذ يجوز لهؤلاء نصب أمير يرجعون إلى رأيه إلى أن يستمكن الإمام من نظرهم، وفي ذلك يقول: «إن الحالة إذا كانت بحيث لا ينبسط رأي إمام واحد على الممالك، وذلك يتصور بأسباب لا يغمض منها اتساع الخطة، وانسحاب الإسلام عن أقطار متباينة»[(٤)]. إلى أن قال: «فلا وجه لترك الذين لا يبلغهم أمر الإمام مهملين، ولكن ينصبوا أميرا يرجعون إلى رأيه، ويصدون عن أمره، ويلتزمون شرعه المصفى فيما يأتون ويذرون، ولا يكون ذلك المنصوب إماما، ولو زالت الموانع، واستمكن الإمام من النظر لهم، أذعن الأمير والرعايا للإمام»[(٥)].

القاعدة الرابعة: لا يجوز عقد إمامين في وقت واحد.

لقد شدد الجويني – رحمه الله – على مسألة نصب إمامين في وقت واحد، وهو يرى عدم صحة عقد إمامين في وقت واحد بأي حال.

---

(١) المرجع السابق: ١٤٣.

(٢) الغياثي: ١٤٣، وانظر الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة – عبدالله الدميجي – ص: ٥٥٢.

(٣) الغياثي: ١٤٣.

(٤) المرجع السابق: ١٤٥.

(٥) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

فقال: «لو اتفق نصب إمامين في قطرين، وكانا صالحين للإمامة، مستجمعين للصفات المرعية، وعقد لكل واحد الإمامة على حكم العموم، ولم يشعر العاقدون في كل ناحية بما جرى في الناحية الأخرى، ولكن بين كل قوم ما أنشأوه من الاختيار والعقد، على أن ينفرد من اختاروه بالإمامة، فإن اتفق ذلك فلا شك أن لا تثبت الإمامة لهما»(١).

وذكر حالة أخرى بقوله: «فإن وقع العقدان معاً، لم يصح واحد منهما، ويبتديء أهل الاختيار عقد الإمامة لمستصلح لها»(٢)، وفي حالة: «إن تقدم أحد العقدين فهو النافذ، والمتأخر مردود»(٣)، أما في حالة «إن غمض التاريخ، وعسر إثبات المتقدم منهما بالبينة، كما لو تحققنا وقوع العقدين معاً إذ لا وجه لتعطيل البيضة عند منصب الإمامة، ولا سبيل إلى ترك الأمر مبهماً مع تحقيق اليأس من الاطلاع على تاريخ الإنشاء والإيقاع»(٤).

وهذا هو رأي جماهير أهل العلم، وذكر بعضهم الاتفاق عليه، وقد خالف فيه بعض المعتزلة، وبعض الكرامية، والحمزية من الخوارج، ولكن اتجه البعض إلى أنه متى ما استبد أمير في ناحية، فإن له السمع والطاعة(٥).

المطلب السابع
موقف الحاكم من العلماء

لقد تناول الجويني – رحمه الله – موقف الإمام من اختلاف العلماء، وبين أن ذلك يختلف بحسب طبيعة الاختلاف، يفرق بين الاختلاف في العقائد، والاختلاف في غيرها، والاختلاف في الأصول والاختلاف في الفروع، وذلك كما يأتي:

---

(١) المرجع السابق: ١٤٦.
(٢) المرجع السابق: ١٤٦.
(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٥) انظر تفصيل هذه المسألة في بحثنا «حل المنازعات بين الدول الإسلامية» ص٣٧.

أولاً – في العقائد:

لقد بين بأنه على الحاكم أن يجمع الأمة في مسائل العقائد على مذهب السلف السابقين، قبل أن نبغت الأهواء، وزاغت الآراء[١]، وأنه متى ظهرت انحرافات في العقائد فإن على الحاكم أن يتدخل، وأن يثبت فيهم دعاة الحق، ليزيحوا الشبهات[٢].

ثانياً – في الفقه:

لقد فرق الجويني بين تفاصيل الأحكام، وغيرها، وقد بين بأنه على الحاكم ألا يتدخل في نزاعات الفقهاء المتعلقة بتفاصيل الأحكام، وأن عليه أن يقر هذه المذاهب، ولا يلزمهم بمذهب واحد في تفاصيل الأحكام. فقال: «فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام، بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم»[٣]، وقد علل ذلك بقوله: «لأن اختلاف العلماء في فروع الشريعة مما درج عليه السلف الصالحون»[٤]، أما أمهات الأحكام، كوجوب الصلاة، والزكاة ونحو ذلك مما لا مجال للاجتهاد فيه، فإنه يتدخل الحاكم، لعدم صحة الخلاف فيها.

حكم متابعة اجتهاد الإمام:

بين الجويني – رحمه الله – «أن معظم حكومة العباد في موارد الاجتهاد»[٥]، وأن الإمام إذا اجتهد في مسألة مظنونة، ودعا موجِبُ اجتهاده قوماً، فيتحتم عليهم متابعة الإمام، فإن أبوا قاتلهم الإمام، **وعلل ذلك بأن القتال حصل على أمر مقطوع به وهو: «تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا**

---

(١) المرجع السابق: ١٥٢.
(٢) المرجع السابق: ١٥٤.
(٣) المرجع السابق: ١٥٢.
(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٥) المرجع السابق: ١٦٦.

إليه، وإن كان أصله مظنونا»[١]، وقال: **«إذا رأى الوالي المنصوب رأيا من هذا الفن، كان متبعا، ولم يجد الرعايا دون اتباعه محيدا ومتسعا»**[٢].

أما عن سبب وجوب متابعة الإمام في مسائل التحري، فهو الخشية من أنه لو ترك ذلك «لما تأتى فصل الخصومات في المجتهدات، ولاستمسك كل خصم بمذهبه ومطلبه»[٣].

المشورة للإمام:

لقد نبه الجويني – رحمه الله – على أمر مهم في شأن الإمامة، وهو ألا يستبد الحاكم ولا ينفرد في رأيه: «بل يستضيء بعقول العقلاء، ويستبين برأي طوائف الحكماء العلماء، ويستثمر لباب الألباب»[٤].

الأخذ برأي العلماء:

كما ذكرنا في مقدمة البحث أن الجويني – رحمه الله – يمتاز بالجرأة في الحق، وقد أشار إلى قضية مهمة في حق الإمام وهي أنه: «إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبعون العلماء، والسلطان نجدتهم، وشوكتهم، وقوتهم»[٥].

و«أن السلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه النبي، فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء»[٦].

---

(١) المرجع السابق: ١٦٥٦.

(٢) المرجع السابق: ١٩٣.

(٣) المرجع السابق: ١٦٦.

(٤) المرجع السابق: ١٤٣. وانظر درر السلوك في سياسة الملوك – أبو الحسن الماوردي – تحقيق: فؤاد عبدالمنعم – دار الوطن – ص: ٧٣، وقد ورد فيه: «وينبغي للملك أن لا يمضي الأمور بهاجس رأيه، ونتائج أفكاره، تحرزاً من إفشاء سره، والاستعانة برأي غيره، حتى يشاور ذوي الأحلام والنهي».

(٥) الغياثي: ٢٤٦.

(٦) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

التقليد:

لقد كان الجويني – رحمه الله – ضد من ركن إلى التقليد المحض، ولم يشوف إلى مدارك العلوم[1]، ولكن إن كان هناك من يحتاج إلى التقليد، فإنه لا بد – عنده – من أن يتقيد بقيود، وهي كما يلي:

١ – على المقلِّد تعيين مقلَّده، وليس له أن يقلد من شاء من المفتين مع تباين المذاهب[2].

٢ – كما على المقلِّد أن يستفتي إمام عصره[3]، فقال: «إن وجد في زمان مفتيا، تعين عليه تقليده، وليس له أن يرقى إلى مذاهب الصحابة»[4]، وقال أيضا: «يرجع إلى مفتي دهره، فإن الإمام الماضي وإن عظم قدره، وعلا منصبه فهو من حيث تقدم وسبق ولم يلحقه هذا المستفتي ينزل منزلة أئمة الصحابة – رضي الله عنهم –، بالإضافة إلى من بعدهم، وقد ذكرنا أنه ليس للمستفتي أن يتتبع مذاهب الصحابة، والسبب فيه أن الأئمة المتأخرين أولى بالبحث عن مذاهب المتقدمين من المستفتين»[5].

وقال: «والأوجه – عندي – أن يقلد المستفتي مفتي زمانه»[6].

المطلب الثامن

موقف الإمام من البدع وأهلها

لقد أوضح الجويني – رحمه الله – بأنه يجب على الإمام: «جمع عامة الخلق على مذهب السلف السابقين، قبل أن نبغت الأهواء، وزاغت الآراء»[7].

---

(١) المرجع السابق: ٢٥٩.
(٢) المرجع السابق: ٢٠٦.
(٣) المرجع السابق: ٢٠٧.
(٤) المرجع السابق: ٢٦١.
(٥) المرجع السابق: ٢٦٢.
(٦) المرجع السابق: ٢٦٣.
(٧) الغياثي: ١٥٢.

ومتى ما ظهر مبتدع فإنه على الإمام: «بذل كنه[1] المجهود في ردعه ووزعه»[2]، وذلك لعظم خطره، كما وضحه بقوله عن المبتدع أنه: «يخبط العقائد ويخلط القواعد، ويجر المحن، ويثير الفتن»[3]، وبين عظم البدع بقوله: «إذا رسخت البدع في الصدور، أفضت إلى عظائم الأمور، وترقت إلى حل عصام الإسلام»[4].

وبين أن من حماية الدين: منع المبتدعة، وعلى الإمام ألا يغفل هذا الجانب، بل يهتم به، وذلك لأنه أمر متعلق بالدين، وهو أولى بالرعاية، فقال: «وإذا شاعت الأهواء وذاعت، وتفاقم الأمر، واستمرت المذاهب الزائفة، واشتدت المطالب الباطلة، فإن استمكن الإمام من منعهم لم يأل في منعهم جهدا، ولم يغادر في ذلك قصدا، واعتقد ذلك شوفه الأعظم، وأمره الأهم، وشغله الأطم[5]، فإن الدين أولى بالرعاية، وأولى بالكلاية، وأخلق بالعناية، وأليق بالحماية»[6].

وبين أنه في حالة عجز الإمام عن مصادمة ذوي البدع والأهواء، بحيث أنه لو جاهرهم لتألبوا عليه، ويخرج تدارك الأمر عن الاستطاعة، فإنه يترك مقاتلتهم، ويتربص بهم، ويأتيهم من حيث لا يحتسبون[7].

وأما وسائل إضعاف أهل البدع التي يتخذها الإمام، كما يراها الجويني - رحمه الله - فهي كما يأتي:

١ - استئصال كبرائهم.

٢ - يبدد في الأقطار عددهم.

٣ - يضعف مواردهم.

ومتى ما وهت قوتهم، صال عليهم صولة تمحق شرهم[8].

---

(١) كنه الشيء: نهايته، انظر الصحاح - الجوهري - (٢/ ١٦٤٠).

(٢) الغياثي: ١٤٩.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٥) أي الذي يعض عليه، المعجم الوسيط (١/ ٢٠).

(٦) المرجع السابق: ١٥٠، وانظر فقه إمام الحرمين - د. عبدالعظيم الديب - دار الوفاء - المنصورة - الطبعة الثانية - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩نم - ص: ٤١٨.

(٧) المرجع السابق: ١٥١.

إرسال الجواسيس على أهل البدع:

لقد أجاز الجويني - رحمه الله - إرسال الجواسيس لكشف ضلال أهل البدع، فقال: «إن نبغ في الناس داع في الضلالة، وغلب على الظن أن لا ينكف عن دعوته وشر غائلته، فالوجه أن يمنعه وينهاه، ويتوعده لو حاد عن ارتسام أمره وأباه، فلعله ينزجر وعساه، ثم يوكل به موثوقاً به، حيث لا يشعر به ولا يراه، فإن عاد إلى ما نهاه عنه بالغ في تعزيره»[١]، وقال: «ويرشح مجهولين يجسلون إليه على هيئات متفاوتات، ويعزون إلى مذهبه ويسترشدونه، ويتدرجون إلى التعلم والتلقي منه، فإن أبدى شيئاً أطلعوا السلطان عليه»[٢].

المطلب التاسع
أحكام الأموال

لقد تناول الجويني - رحمه الله - بعض المسائل المتعلقة بالأموال وبين الحكم الشرعي فيها، وهي كما يأتي:

أولاً - استثمار الأموال العامة:

فقد تناول مسألة مهمة، لا سيما في زماننا هذا، الذي أخذت فيه كثيير من الدول استثمار أموال الدولة كطريق لتنويع الدخل، وقد ذهب الجويني إلى أنه: «لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبة، أو مداينة لها، وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات، أو ضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسرا من كثير، سهل احتماله، وَوُقِيَ به أُهُب الإسلام ومالُه، واستظهر رجاله، وانتظمت قواعد الملك وأحواله»[٣].

---

(١) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.
(٢) المرجع السابق: ١٧٢.
(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

ثانياً – حكم ادخار أموال الدولة للمستقبل:

لقد ذكر الجويني – رحمه الله – الخلاف في مسألة ادخار الحاكم لأموال الدولة للمستقبل، فرجح أن: «الحاجة إذا انسدت فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار، فحتم عليه أن يفعل ذلك»[١]، واستدل لذلك بقوله: «إن الاستظهار بالجنود والعسكر المعقود عند التمكن حتم، وإن أنفذ الكفار، وتقاصت الديار، لأن الخطة إذا خلت من نجدة معدة، لم يأمن من الحوادث والبوائق والآفات والطوارق، وإذا كان الاستظهار بالجنود محتوما، فلا معول عن مملكة لا معتضد ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبط الآمال»[٢]، حتى قال: «فإذاً يتعين على الإمام الاحتفاظ بفضلات الأموال، فإنها تنزل من نجدة الإسلام، منزلة السور من الثغور»[٣].

ثالثاً – مقدار ما يعطيه للقضاة والمفتين وغيرهم:

لقد بين مقدار ما يعطي الحاكم لكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين، بقوله: «على الإمام أن يكفيهم مؤونتهم حتى يسترسلوا فيما تصدوا له بفراغ جنان، وتجرد أذهان، هؤلاء هم القضاة والحكام والقسام، والمفتون، والمتفقهون، وكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين يلهيه قيامه عما فيه سداده وقوامه»[٤].

رابعاً – أخذ الإمام لأموال الأغنياء:

لقد ذهب الجويني – رحمه الله – إلى أن للإمام الأخذ من أموال الأغنياء عند الحاجة إليها، وأن حكمه في أموالهم نافذ نفوذ حكمه في أرواحهم، ولم يمانع من الاقتراض من الأغنياء على بيت المال إذا رأى الإمام ذلك استطابة للقلوب[٥].

---

(١) المرجع السابق: ١٩٩–٢٠٠.

(٢) المرجع السابق: ١٨٣.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) المرجع السابق: ص١٨١. وانظر السياسة الشرعية – ابن تيمية – ص:٧٤، وانظر تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي – راجعه طه عبدالرؤوف سعد – مكتبة الكليات الأزهرية – الطبعة الأولى – ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م – (٣٣/١).

(٥) الغياثي: ص١٩٣، وانظر تحفة الترك – نجم الدين الطوسي – تحقيق: رضوان السيد – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م – ص:٦٩.

المبحث الثاني
أحكام ولاية العهد

لقد تناول الجويني – رحمه الله – ما يتعلق بولي العهد من أحكام، فبين حكم تولية العهد، والقواعد المتعلقة به.

حكم تولية العهد:

بين الجويني – رحمه الله – إلى أن تولية العهد ثابت قطعا، مستند إلى إجماع حملة الشريعة، فإن أبا بكر خليفة رسول الله – ﷺ – لما عهد إلى عمر ابن الخطاب رضي الله عنهما وولاه الإمامة بعده، لم يبد أحد من صحب رسول الله – ﷺ – نكيراً[١].

القواعد المتعلقة بولاية العهد:

لقد قسم الجويني – رحمه الله – القواعد المتعلقة بولاية العهد إلى مقطوع بها، ومظنونة، على الوجه التالي:

أولاً – القواعد المقطوع بها:

القاعدة الأولى: «تصح تولية الإمام منفردا لولاية العهد»[٢].

القاعدة الثانية: «اشتراط صفات الأئمة في المعهود عليه»[٣].

القاعدة الثالثة: «تولية العهد لا تثبت ما لم يقبل المعهود إليه العهد»[٤].

القاعدة الرابعة: «أن ولي العهد لا يلي شيئاً في حياة الإمام»[٥].

---

(١) المرجع السابق: ١٢٢.
(٢) المرجع السابق: ١٢٣.
(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
(٥) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

القاعدة الخامسة: «أن ولي العهد يبتدئ زمانه وسلطانه إذا قضى الإمام الذي تولى منصبه نحبه[1]»[2].

القاعدة السادسة: «لو رتب العاهد التولية في مذكورين صالحين للأمر، لزم تنفيذه»[3].

ومثاله: ولي العهد فلان، فإن مات في حياتي ففلان.

ثانياً - القواعد المظنونة:

وهذه القواعد اجتهادية، لم تصل إلى حد القطع عند الجويني - رحمه الله - وهي:

القاعدة الأولى: «يصح تولية العهد من الوالد لولده»[4].

القاعدة الثانية: «إذا ول ياالإمام ذا عهد، لا يتوقف تنفيذ عهده على رضا أهل الاختبار في حياته أو بعده»[5].

القاعدة الثالثة: «يمنع خلع ولي العهد من غير سبب يوجبه»[6].

القاعدة الرابعة: «إذا رتب الإمام الخلاف في مذكورين متهيئين معينين للإمام بعد وفاته، فأما المعين للأمر أولا فتفضي الخلافة إليه، فإن مات صار الولي المستقل بأعباء الإمامة والعهد الصادر منه أحق بالإمضاء»[7].

---

(١) النحب: المدة والوقت، يقال: قضى فلان نحبه، إذا مات، انظر الصحاح - الجوهري - (١/٢٢٣).

(٢) الغياثي: ١٢٣.

(٣) المرجع السابق: ١٢٧-١٢٨.

(٤) المرجع السابق: ١٢٤.

(٥) المرجع السابق: ١٢٤-١٢٥.

(٦) المرجع السابق: ١٢٧.

(٧) المرجع السابق: ١٢٨-١٢٩.

المبحث الثالث
القواعد المتعلقة بأهل الحل والعقد

يمكن أن نستنبط من كلام الجويني - رحمه الله - عدة قواعد تتعلق بأهل الحل والعقد، وهي كما يأتي:

القاعدة الأولى - العوام ليسوا من أهل الحل والعقد:

لقد نص الجويني - رحمه الله - على أن العوام لا مدخل لهم في تخير الإمام وعقد الإمامة، وقد علل ذلك بقوله: «الغرض تعيين قدوة، وتخير أسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، فلو لم يكن المعين المتخير عالما بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محله، ويجر عليه ضررا بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل في ذلك العوام»[١].

القاعدة الثانية - أن العبد لا يعد من أهل الحل والعقد:

فلا مدخل للعبيد في تخير الإمام وعقد الإمامة، مهما حاز العبد من قصب السبق في العلوم، «باعتبارهم مستوعبين تحت استخارة السادة، لا يتفرغون في غالب الأمر للبحث والتنقير»[٢].

القاعدة الثالثة - المرأة لا تعد من أهل الحل والعقد:

وقد بين أن النساء لا مدخل لهن في تخير الإمام، وعقد الإمامة، ويستدل على ذلك بحال السلف، بقوله: «وذلك لأنهن ما روجعن قط، ولو استشير بهذا الأمر امرأة، لكان أحرى الناس وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة - رضي الله عنها - ثم نسوة رسول الله - ﷺ - أمهات المؤمنين»[٣]، ومنه يمكن أن يخرج على

(١) المرجع السابق: ٨٢.
(٢) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.
(٣) المرجع السابق: ٨١.

رأي الجويني – رحمه الله – إلى عدم جواز دخول المرأة بما تسمى اليوم بالمجالس النيابية، والتمثيل عن الشعب وأحقيتهم من خلال هذه المجالس بالمشاركة مع رئيس الدولة بتعديل النظام الأساسي للبلاد، وسن الأنظمة، والمحاسبة السياسية.

القاعدة الرابعة – اشتراط الورع والثقة والتقوى لأهل الحل والعقد:

كما نص على أنه لا يكون أهلا للحل والعقد من تخلفت فيه صفة الورع، معللا قوله بأنه كيف يوثق بمن كان أقل من ذلك في هذا الشأن العظيم، حيث قال: «ولم نغفل ذكر الورع صدرا في الفصل ذهولا[١]، بل رأيناه أوضح من أن يحتاج إلى الاهتمام بالتنصيص عليه، فمن لا يوثق به في باقة بقل، كيف يرى أهلاً للحل والعقد، وكيف ينفذ نصبه على أهل المشرق والمغرب، ومن لم يتق الله لم تؤمن غوائله، ومن لم يصن نفسه لم تنفعه فضائله»[٢].

---

(١) ذهلت عن الشيء أذهل ذهلا: نسيته، وغفلت عنه، انظر الصحاح – الجوهري – (٢/ ١٢٧٦).

(٢) الغياثي: ٨٣.

المبحث الرابع
القواعد المتعلقة بالوزراء

لقد بين الجويني - رحمه الله - الأحكام المتعلقة بالوزراء، فذكر أقسام الوزراء، وشروط تولي كل قسم، ونطاق عمله، وحكم توزير الذمي، وذلك كما يأتي:

أولاً - أقسام الوزراء:

ينقسم الوزراء بحسب طبيعة أعمالهم إلى قسمين[(١)]:

القسم الأول - وزير تنفيذ:

وهو الوزير الذي إليه تنفيذ الأمور، وهذا له شروط، تختلف عن غيره، فالشروط الواجب توافرها في وزير التنفيذ هي:

أن يكون «شهما، كافيا، ذا نجدة وكفاية ودراية، ونفاذ رأي، واتقاد قريحة، وذكاء فطنة، ولا بد أن يكون متلفعاً بجلابيب الديانة، وبأسبغها وأضفاها، راقيا من أطود[(٢)] المعالي إلى ذراها[(٣)]»[(٤)]، وأضاف على ذلك: «الورع، فإنه رأس الخيرات، أساس المناقب»[(٥)]، ثم ذكر شرطاً مهماً وهو: «اشتراط استجماع الوزير شرائط المجتهدين، ومراتب الأئمة من علوم الدين»[(٦)].

---

(١) قال الماوردي: «فالوزارة ضربان: وزارة تفويض: تجمع بين كفايتي السيف والقلم، ووزارة تنفيذ: تختص بالرأي والحزم»، انظر قوانين الوزارة وسياسة الملك - أبو الحسن الماوردي - تحقيق: رضوان السيد - دار الطليعة - لبنان - الطبعة الثانية - ١٩٩٣م، ص: ١٣٨، وانظر المنهج المسلوك في سياسة الملوك - عبدالرحمن بن عبدالله الشيزري - تحقيق: علي عبدالله الموسى - مكتبة المنار - الأردن - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ص: ٢٠١.

(٢) الطود: الجبل العظيم، انظر الصحاح - الجوهري - (١/٤٢٧)، ولسان العرب - ابن منظور - (٢/١٠٨).

(٣) ذرى الشيء بالضم: أعاليه. انظر الصحاح - الجوهري - (٢/١٧٠٧).

(٤) الغياثي: ١٣٠.

(٥) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٦) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

القسم الثاني - وزير تفويض:

وهو الوزير الذي تفوض إليه الأمور، ويسلم إليه مقاليد الأمور الكلية، فهو يستقل وينفذ، ويقضي ويمضي، ويعقد ويحل، ويولي ويعزل، ولا يرجع للإمام، فهذا القسم لم يسوغه الجويني ولم يجعله من الوزارة[(١)].

ثانياً - نطاق عمل الوزير:

لقد بين الجويني - رحمه الله - أن: «نظره يعم عموم نظر الإمام في خطة الإسلام، ولكن من حيث ليس له رتبة الاستقلال، يجب أن يرجع إلى الإمام في مجامع الخطوب»[(٢)]، ويعلل ذلك بقوله: «إذ مرتبة الوزير وإن علت فإنها ليست رتبة المستقلين، وإنما المستقل الإمام»[(٣)].

ثالثاً - حكم توزير الذمي:

لقد ذكر الجويني - رحمه الله - مسألة تناولها كثير ممن كتب في السياسة الشرعية، وهي مسالة توزير الذمي في بلاد الإسلام، وقد عارض الجويني تنصيب الذمي وزيرا، وقد علل قوله هذا بأن الذمي ليس موثوقاً به في أفعاله وأقواله وتصاريف أحواله، وروايته مردودة، وكذا شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين[(٤)].

وقد ردالجويني - رحمه الله - على الماوردي[(٥)] ردا شديداً بقوله:

---

(١) المرجع السابق: ١٢٩، أما الماوردي فإنه يذهب إلى جواز وزارة التفويض، واستدل بقصة موسى مع هارون عليهماالسلام، انظر الأحكام السلطانية - ص٣٠.

(٢) المرجع السابق: ١٣٢.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) المرجع السابق: ١٣٣، وانظر حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك - محمد الموصلي - ص: ١٢٢.

(٥) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي الشافعي، مات سنة خمسين وأربع مئة، سير أعلام النبلاء - الذهبي (١٨/ ٦٤)، وانظر الأعلام - الزركلي - (٤/٣٢٧). =

«وذكر مصنف الكتاب[1] المترجم بالأحكام السلطانية، إن صاحب هذا المنصب يجوز أن يكون ذمياً، وهذه عثرة ليس لها مقيل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل»[2]، وقال: «ليت شعري كيف يستجيز التصدي للتصنيف من هذا منتهى فهمه، ومبلغ علمه»[3].

= وقد ذكر عنه الجويني في موضع آخر بأنه: «جرى له اختباط وزلل كثير في النقل» و«أنه أحسن ما فيه ترتيب أبواب، وذكر تقاسيم وألقاب»، انظر ص: ١٦.

(١) انظر الأحكام السلطانية والولايات الدينية - على الماوردي - تحقيق: أحمد مبارك، وابن قتيبة - الكويت - طبعة أولى - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ص: ٣٦.

(٢) الغياثي: ١٣٣.

(٣) المرجع السابق: ١٣٤.

المبحث الخامس
القواعد المتعلقة بالقضاة

القاعدة الأولى - لا يجوز نصب قاضيين في بلدة واحدة:

وفي ذلك يقول الجويني - رحمه الله -: «واختلف الفقهاء في جواز نصب قاضيين في بلدة واحدة، على تقدير عموم ولاية كل واحد منهما في جميع البقعة، والأصح منع ذلك في القاضيين»[1].

القاعدة الثانية - أحكام قضاة أهل البغي نافذة:

لقد بين الجويني - رحمه الله - بأنه: «لو بغت فئة على الإمام المستجمع لخلال الإمامة، وتولوا بعدة وعتاد، واستولوا على أقطار وبلاد، واستظهروا بشوكة واستعداد، واستقلوا بمنصب قضاة، وولاة على انفراد واستبداد، فينفذ من قضاء قاضيهم ما ينفذ من قضاء قضاة الإمام القائم بأمور الإسلام، والسبب فيه أنه انقطع عن قطر البغاة من الإمام نظره إلى أن يتفق استيلاؤه وظفره»[2].

---

(١) المرجع السابق: ١٤٦؛ وانظر اختلاف الفقهاء في هذه المسألة في كتاب أدب القضاء - إبراهيم بن عبدالله الهمداني - المعروف بابن أبي الدم الشافعي، تحقيق: محي هلال السرحان - وزارة الأوقاف والشئون الدينية - الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - العراق - (١/٣١٢).

(٢) المرجع السابق: ٢٤٤.

المبحث السادس
القواعد المتعلقة بنواب الإمام

لقد بين الجويني – رحمه الله – أنه يمكن للإمام أن يستنيب في بعض الأمصار والأقطار، أو في بعض الأعمال، كجباية الزكاة ونحو ذلك، ثم أوضح شروط من يجوز أن يستنيبهم الإمام وقسمها بحسب طبيعة موضوع الاستنابة، على الوجه التالي:

القسم الأول: أن يكون في أمر خاص:

فإذا كان الأمر المفوض إلى المستناب أمراً خاصاً يمكن ضبطه بالتنصيص عليه، فيشترط فيه: «الديانة، والاستقلال بالأمر المفوض إليه، والهداية إليه»[(١)].

القسم الثاني: أن يكون مما يضبطه النص:

وهذا يشترط فيه: «من البصيرة ما ينتهض ركنا وذريعة إلى تحصيل الغرض المقصود»[(٢)].

---

(١) المرجع السابق: ١٣٦.
(٢) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

المبحث السابع
القواعد العامة

أولاً – القواعد التي تتعلق بالمرأة:

لقد تناول الجويني – رحمه الله – ما يتعلق بإمامة المرأة، وحكم أن تكون من أهل الحلل والعقد، وذلك كما يأتي:

أولاً – حكم تولي المرأة الإمامة:

لقد قطع الجويني – رحمه الله – على عدم صلاحية المرأة للإمامة، فقال: «إن المرأة لا تصلح للقوامة على أهل الإسلام، فلا تكون إماما لهم، وأن من صفات الإمامة اللازمة: الذكورية»[1].

ثانياً – حكم أخذ رأيها في الإمامة:

وقد بين الجويني – رحمه الله – في كتابه بأنه ليس من اختصاص المرأة ما يتعلق بتخير الإمام ولا عقد الإمامة، وأنها لا تعد من أهل الحل والعقد[2].

ثانياً – القواعد التي تتعلق بالقتال:

يدعي كثير من المفكرين اليوم أن الإسلام لا يتخذ وسيلة الدعوة بالسيف أو ما يسمى بقتال الطلب، مهما كانت قوة المسلمين، حتى مع وجود شرط امتناع الكفار عن الدخول في الإسلام ودفع الجزية، وما ذلك إلا بسبب جهلهم بحقيقة الدين.

وقد أكد الجويني – رحمه الله – على هذه القضية، وبين وجوب قتال الكفار حتى يسلموا أو يسالموا فقال: «ابتعث الله محمداً – ﷺ – إلى الثقلين، وحتم على المستقلين بأعباء شريعته دعوتين:

---

(١) المرجع السابق: ٩٤-٩٧.

(٢) المرجع السابق: ٨١.

إحداهما: الدعوة المقرونة بالأدلة والبراهين، والمقصد منها إزالة الشبهات، وإيضاح البيانات، والدعوة إلى الحق بأوضح الدلالات.

والأخرى: الدعوة القهرية المؤيدة بالسيف المسلول على المارقين الذين أبوا واستكبروا بعد وضوح الحق المبين.

فأما البراهين، فقد ظهرت ولاحت ومهدت، والكفار بعد شيوعها في رتب المعاندين، فيجبِ وضع السيف فيهم حتى لا يبقى عليها إلا مسلم أو مسالم»[(١)].

قتال الكفار عند انعدام الإمام:

يرى الجويني - رحمه الله - بأنه: «لو شغر الزمان عن وال تعين على المسلمين القيام بمجاهدة الجاحدين، وإذا قام عصبة فيهم، سقط العرض عن سائر المكلفين»[(٢)].

عدم الاعتماد على المتطوعة في إقامة الملك:

لقد بين الجويني - رحمه الله - ضرورة إقامة جيش نظامي، متفرغ للقتال، فقال: «لن تقوم الممالك إلا بجنود مجندة، وعساكر مجردة، هم مشرئبون للانتداب، ومهما ندبوا بعزائم جامعة، وآذان متشوفة إلى صوت هانعه[(٣)]، وهؤلاء هم المرتزقة، لا يشغلهم عن البدار دهقنة[(٤)] وتجارة، ولا تلهيهم ترفة ولا عمارة»[(٥)].

---

(١) المرجع السابق: ١٦١.

(٢) المرجع السابق: ١٩٢.

(٣) الهنع: تطامن والتواء في العنق - لسان العرب - ابن منظور - (٣٧٧/٨).

(٤) الدهق: شدة الضغط - لسان العرب - ابن منظور - (٤٢٦/١).

(٥) الغياثي: ١٧٨، وانظر السياسة أو الإرشاد في تدبير الإمارة - لأبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي - تحقيق: سامي النشار - دار الثقافة - الدار البيضاء - المغرب - الطبعة الأولى - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - ص: ١٤٩.

خلو الزمان من مطاع:

لقد تناول الجويني - رحمه الله - مسألة فرضية في زمنه، يمكن أن تقع في أزمان متقدمة، وهي مسألة خلو الزمان من مطاع، وقد بين بأنه إذا خلا الزمان من إمام، فإنه يجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات، من غير أن يرتقبوا مرجعا[(١)].

عند اندراس فروع الشريعة وأصولها:

كما تناول مسألة فرضية أخرى، وهي ما إذا اندرست فروع الشريعة وأصولها، ولم يبق معتصم يرجع إليه ويعول عليه بين بأنه في هذه الحالة، تنقطع التكاليف من العباد، وأن أحوالهم في ذلك الزمان، كأحوال الذين لم تبلغهم دعوة، ولم تنط بهم شريعة[(٢)].

---

(١) المرجع السابق: ١٩٥-١٩٦.

(٢) المرجع السابق: ٣١٨.

الخاتمة

لقد توصلت هذه الدراسة إلى جملة نتائج، فيما يلي أبرزها:

١ – يعد كتاب غياث الأمم في التياث الظلم إحدى دعامات النظام السياسي في الإسلام.

٢ – وجوب مراجعة الحاكم للعلماء إذا لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، في جميع أعماله باعتبارهم ورثة النبوة.

٣ – أن الإمامة زعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا.

٤ – أن أصول الإمامة وفروعها توقيفية، ترجع إلى القواطع الشرعية الثلاثة.

٥ – أن الجويني – رحمه الله – يرجح إثبات الإمامة بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد، طالما حصلت له الطاعة والشوكة.

٦ – أن الإمام هو المتبوع، ولا يكون متبوعا لأحد من الناس.

٧ – أن صفات الإمام تدخل في شيئين: الاستقلال والنسب، ويدخل تحت الاستقلال، الكفاية، والعلم، والورع، والحرية، والذكورة.

٨ – أن مهمة الإمام حفظ الدين، والدعوة إلى الله، وإقامة العدل، ومنع الظلم والفساد، وأنه يكون ولي من لا ولي له، وأن الجهاد من اختصاص الإمام.

٩ – على الإمام أن يلتزم بأحكام الشريعة كسائر المكلفين.

١٠ – أن انسلال الإمام من الدين يخلعه عن الإمامة، وأن الهنات والصغائر لا تؤثر على الإمامة.

١١ – يرى الجويني – رحمه الله – أن التمادي في الفسوق يقتضي خلعا وانخلاعا.

١٢ – أن الأفضل في الإمامة هو الأصلح على الخلق بما يستصلحهم.

١٣ – أن الدول إنما تضطرب بتحزب الأمر، وتفرق الآراء، وتجاذب الأهواء.

١٤ – على الحاكم أن يجمع الأمة في مسائل العقائد على مذهب السلف السابقين.

١٥ – يعد رأي الجويني – رحمه الله – بجواز توظيف أموال بيت المال، وادخارها للمستقبل، منسجماً ومقتضيات المصلحة في الوقت الحاضر.

١٦ - أن تولية العهد ثابتة شرعاً.

١٧ - أن الفساق والعوام والعبيد والنساء، لا يعدون من أهل الحل والعقد.

١٨ - يرى الجويني - رحمه الله - عدم جواز تولية الذمي للوزارة في بلاد الإسلام، خلافا لما يرجحه الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية.

١٩ - أن أحكام قضاة أهل البغي نافذة.

٢٠ - يرى الجويني - رحمه الله - أن المرأة لا تصلح للقوامة على أهل الإسلام، وليس من اختصاصها ما يتعلق بتخير الإمام، ولا عقد الإمامة، وأنها لا تعد من أهل الحل والعقد.

٢١ - إذا خلا الزمان من إمام، فإنه يجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يترقبوا مرجعا.

٢٢ - إذا اندرست فروع الشريعة وأصولها، فإن التكاليف تنقطع من العباد، وأن أحوالهم في ذلك الزمان كأحوال الذين لم تبلغهم دعوة.

المراجع والمصادر

١ – الأحكام السلطانية – للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٢ – أدب القضاء – إبراهيم بن عبدالله الهمداني – المعروف بابن أبي الدم الشافعي – تحقيق: محي هلال السرحان – وزارة الأوقاف – العراق.

٣ – أدب المفتي والمستفتي – عثمان بن عبدالرحمن – المعروف بابن الصلاح – تحقيق: موفق بن عبدالله – عالم الكتب – ط: أولى – ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م.

٤ – الأعلام – خير الدين الزركلي – دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة الثامنة – ١٩٨٩م.

٥ – الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة – عبدالله عمر الدميجي – دار طيبة – الرياض – الطبعة الثانية – ١٤٠٩هـ.

٦ – الأنساب – عبدالكريم بن محمد السمعاني – تعليق: عبدالله عمر – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – لبنان – ١٩٨٨م.

٧ – تاج العروس – محمد مرتضى الزبيدي – دار صادر – بيروت.

٨ – تاريخ بغداد – لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب – دار الكتاب العربي – بيروت.

٩ – تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك – نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي – تحقيق: رضوان السيد – دار الطليعة – بيروت – ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م – الطبعة الأولى.

١٠ – تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام – القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي – راجعه: طه عبدالرؤوف سعد – مكتبة الكليات – الأزهرية – طبعة أولى – ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

١١ – تقريب التهذيب – أحمد بن حجر – دار الرشيد – سوريا – تحقيق: محمد عوامه.

١٢ – الجوهر النفيس في سياسة الرئيس – محمد بن منصور بن حبيش – المعروف بابن الحداد – تحقيق: رضوان السيد – دار الطليعة – بيروت.

١٣ – حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك – محمد الموصلي الشافعي – تحقيق: فؤاد عبدالمنعم – مؤسسة شباب الجامعة – الاسكندرية – ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

١٤ – درر السلوك في سياسة الملوك – أبو الحسن علي الماوردي – تحقيق: فؤاد عبدالمنعم أحمد – دار الوطن – الرياض – الطبعة الأولى – ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

١٥ – السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية – تقي الدين ابن تيمية – تحقيق: علي بن محمد المغربي – دار الأرقم – الكويت – ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

١٦ – السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة – لأبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي – تحقيق: سامي النشار – دار الثقافة – الدار البيضاء – المغرب – الطبعة الأولى ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

١٧ – سير أعلام النبلاء – محمد بن أحمد الذهبي – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

١٨ – شذرات الذهب – عبدالحي بن العماد – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.

١٩ – الشهب اللامعة في السياسة النافعة – لأبي القاسم ابن رضوان المالقي – تحقيق: علي سامي النشار – دار الثقافة – الدار البيضاء – المغرب – الطبعة الأولى – ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

٢٠ – شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام – فؤاد عبدالمنعم – دار الوطن – الطبعة الأولى – ١٤١٧هـ.

٢١ – الصحاح – الجوهري – لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي – إشراف مكتب البحوث والدراسات – دار الفكر – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.

٢٢ – طبقات الشافعية – عبدالرحيم الأسنوي – تحقيق: كمال الدين الحوت – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٢٣ – طبقات الشافعية الكبرى – تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي – تحقيق: محمود الطناحي وآخر، دار إحياء الكتب العربية – مصطفى البابي – مصر.

٢٤ – الفروق ومنع الترادف – محمد بن علي الحكيم الترمذي – تحقيق: محمد بن إبراهيم الجيوشي – النهاد للنشر – الطبعة الأولى – ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

٢٥ – فقه إمام الحرمين – عبدالعظيم الديب – دار الوفاء – المنصورة – مصر – الطبعة الثانية – ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م.

٢٦ – فقه السياسة الشرعية – محمد العبده – المنار الجديد – عدد: ١٩٩٩/٥.

٢٧ – قوانين الوزارة وسياسة الملك – أبو الحسن علي الماوردي – تحقيق: رضوان السيد – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الثانية – ١٩٩٣م.

٢٨ – اللباب في تهذيب الأنساب – عزالدين – ابن الأثير الجزري – دار صادر – بيروت – لبنان.

٢٩ – لسان اللسان – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

٣٠ – مختار الصحاح – الرازي – بيروت – لبنان.

٣١ – معجم البلدان – ياقوت الحموي – تحقيق: فريد عبدالعزيز – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٠م.

٣٢ – معجم مقياس اللغة – أحمد بن فارس – تحقيق: عبدالسلام هارون – الطبعة الثانية – ١٩٨١م.

٣٣ – المعجم الوسيط – مجمع اللغة العربية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٣٩٢هـ – ١٩٧٢م.

٣٤ – المنهج المسلوك في سياسة الملوك – عبدالرحمن بن عبدالله الشيرزي – تحقيق: عبدالله الموسى – مكتبة المنار – الأردن – الطبعة الأولى – ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٣٥ – منهاج السنة النبوية – في نقض الشيعة والقدرية – تقي الدين ابن تيمية – تحقيق: محمد رشاد – طبعة جامعة الإمام – ١٤٠٦هـ.

٣٦ – نصيحة الملوك – الماوردي – تحقيق: خضر محمد خضر – مكتبة الفلاح – الكويت – الطبعة الأولى – ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٣٧ – وفيات الأعيان: أحمد بن محمد بن خلكان – تحقيق: إحسان عباس – دار صادر – بيروت – لبنان.

النماء وأثره في الزكاة

د. محمد عبدالغفار الشريف*

المقدمة:

الحمد لله جعل المواساة بين عباده المؤمنين ركناً من أركان الدين، ففرض الزكاة على الأغنياء حقاً للمحتاجين، والصلاة والسلام على قرة أعين الموحدين، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وأصحابه مصابيح طرق السائرين. أما بعد.

فإن الله جلت قدرته، وعظمت في التشريع حكمته، فرض الزكاة في أنواع مخصوصة من المال دون غيرها؛ لأنها التي يكثر نماؤها ونفعها للإنسان أكثر من سائر الأموال؛ لأن المقصود من شرعية الزكاة - بالإضافة إلى التعبد - مواساة الفقراء على وجه لا يصير به المزكي فقيراً. وإيجاب الزكاة في المال الذي لا نماء له يؤدي إلى خلاف حكمة الزكاة مع تكرار السنوات؛ لذا اتفق الفقهاء على عدم تزكية المال غير النامي(١).

وقد حاول بعض المعاصرين(٢) الرد على من قال بعدم وجوب تزكية المال غير النامي.

(*) عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الكويت.

(١) انظر [بدائع الصنائع للكاساني ٢/١١، المنتقى للباجي ٢/٩٠، المهذب مع المجموع ٥/٣٣٧، مجموع فتاوى شيخ الإسلام لابن تيمية ٢٥/٨].

(٢) فقه الزكاة المعاصر لأبو السعود ٦٧، ١٤١، النماء لياسين ١٩ وما بعدها.

فرأيت من الواجب عليّ توضيح رأي الفقهاء ومستنده الشرعي، وما وقع فيه من خلاف. وقد ابتدأت أولاً بتعريف النماء لغة واصطلاحاً، ثم بينت آراء العلماء في أثر النماء في الزكاة؛ وهل هو سبب لها أو شرط أو غير ذلك..؟ ثم ذكرت الشبه التي تعلق بها من أراد نفي أثر النماء في وجوب الزكاة والرد عليها، ثم ختمت بنتائج البحث.

والله – عز وجل – أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن يسددني إلى أحسن القول والعمل – فإنه لا يوفق إلى الخير غيره –، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

١ – **النماء لغة:** الزيادة والكثرة.

قال الجوهري: نما المال وغيره ينمي نماء، وربما قالوا: ينمو نمواً، وأنماه الله.

وحكى أبو عبيدة: نما ينمو وينمي. وفي الحديث «لا تمثلوا بنامية الله»[(١)] يعني الخلق؛ لأنه ينمي[(٢)].

٢ – النماء في الاصطلاح:

ولا يخرج الاستعمال الفقهي للكلمة عن معناها اللغوي، إلا أن أكثر الفقهاء يخصون النماء أو النمو بالشيء الزايد من العين؛ كلبن الماشية وولدها، في مقابل الكسب، الذي يحصل بسبب العين، وليس بعضاً منها؛ ككسب العبد ونحوه.

---

(١) أورده ابن الأثير في غريب الحديث بهذا اللفظ (٥/ ١٢١)، وروى الطبراني في الكبير رقم ٣١٨٨ الحديث بلفظ «لا تمثلوا بشيء من خلق الله فيه الروح»، قال الهيثمي: فيه سليمان الخبائري، وهو متروك [مجمع الزوائد رقم ١٠٤٩٢]، ورواه أحمد رقم ٥٦٦١، ٥٩٥٦ «من مثل بذي روح..»، والطبراني في الأوسط. قال الهيثمي: رجال أحمد ثقات [مجمع الزوائد رقم ١٠٥٠٠].

(٢) الصحاح للجوهري ٢/ ٦١٢، المصباح المنير للفيومي ٢/ ٦٢٦، المعجم الوسيط ٢/ ٩٥٦.

ويقسم فقهاء المالكية النماء إلى ثلاثة أقسام: ربح، وغلة، وفائدة[1].

قال ابن الحاجب – رحمه الله –:

ونماء النقد: ربح، وفائدة، وغلة. فالربح يزكى لحول الأصل – على المعروف – كالنتاج لا كالفوائد. ويستقبل بالفوائد بعد قبضها. وهي: ما يتجدد لا عن مال مزكى؛ كالعطايا والميراث وثمن سلعة القنية. والغلة: النماء عن المال من غير معاوضة به؛ كمن اشترى أصولاً للتجارة فأثمرت، فالمشهور كفائدة[2].

وقال ابن عرفة – رحمه الله –:

الربح: زائد ثمن مبيع تجرٍ على ثُمنه الأول. والفائدة: ما ملك لا عن عوض ملك لتجرٍ. والغلة: ما نما عن أصل قارن ملكه نموه، حيوان أو نبات أو أرض[3].

ولا يقتصر الفقهاء في تفسيرهم للنماء – في باب الزكاة – على الزيادة الحقيقية، بل يعتبرون النماء التقديري – أيضاً – شرطاً لإيجاب الزكاة – في بعض أنواع الزكويات –، والمقصود بالنماء التقديري التمكن من الزيادة بكون المال بيده أو يد نائبه[4].

قال الماوردي – رحمه الله –:

الأموال على ثلاثة أضرب: مال نام بنفسه، ومال مرصد للنماء، ومال غير نام بنفسه. فأما النامي بنفسه: فمثل المواشي، والمعادن، والزرع، والثمار، وأما المرصد للنماء والمعد له: فمثل الدراهم، والدنانير، وعروض التجارات. والفرق بين هذين المالين: أن النماء فيما هو نام بنفسه تابع للملك لا للعمل، والنماء فيما كان مرصداً للنماء تابع للعمل والتقليب لا للملك؛ ألا ترى: أنه لو غصب

---

(١) الكليات للكفوي ٢/١٢٢، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء لحماد ٢٨٦، ٣٤٠، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية لعمارة ٤٨١، ٦٠٤.
(٢) جامع الأمهات لابن الحاجب ١٤٥ بتصرف.
(٣) شرح حدود ابن عرفة للرصاع ١/١٤١ بتصرف.
(٤) البحر الرائق لابن نجيم ٢/٢٢٢، حاشية ابن عابدين ٢/٧.

ماشية فنتجت، أو نخلاً فأثمرت كان النتاج والثمرة لرب الماشية والنخل دون الغاصب. ولو غصب دراهم أو دنانير فنمت بالتقليب والتجارة كان النماء الزائد للغاصب دون رب الدراهم والدنانير. وأما الذي ليس بنام في نفسه ولا مرصداً للنماء فهو كل مال كان معداً للقنية؛ كالعبد المعد للخدمة، والدابة المعدة للركوب، والثوب المعد للبس. فأما ما لا يرصد للنماء، ولا هو نام في نفسه فلا زكاة فيه إجماعاً، لقوله ﷺ: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة»[1] فنص عليها تنبيهاً على ما كان في معنى حكمها[2].

ومستند الفقهاء في اعتبار النماء التقديري - أي المرصد للنماء - نماء: القاعدة الفقهية: إقامة السبب الظاهر مقام المعنى الخفي - عند تعذر الوقوف عليه -. والسبب الظاهر - هنا -: الإرصاد للنماء، والمعنى الخفي: النماء. وللمسألة نظائر كثيرة في الشرع. منها: إقامة السفر مقام المشقة؛ لخفائها، وإقامة البلوغ مقام العقل؛ لخفائه، وإقامة النوم مقام الحدث... إلخ[3].

قال ابن قدامة - رحمه الله -:

ولم نعتبر حقيقة النماء؛ لكثرة اختلافه، وعدم ضبطه، ولأن ما اعتبرت مظنته لم يلتفت إلى حقيقته؛ كالحكم مع الأسباب[4].

والمال النامي بنفسه ينقسم إلى قسمين: قسم يتكامل نماؤه بوجوده، وقسم لا يتكامل نماؤه إلا بمضي مدة بعد وجوده. فأما ما يتكامل نماؤه بوجوده فمثل الزرع والثمرة، فلا يعتبر فيه الحول إجماعاً، وعليه أداء زكاته بعد حصاد زرعه، ودياسه[5] وجداد[6] ثمرته، وجفافها، والتزام المؤن فيها. وما لا يتكامل نماؤه إلا بمضي مدة بعد وجوده. فمثل المواشي، الحكم فيها وفيما

---

(١) البخاري رقم ١٣٩٤، ١٣٩٥، ومسلم رقم ٩٨٢.
(٢) الحاوي للماوردي ٣/٨٨.
(٣) انظر موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/٤٤٤.
(٤) المغني لابن قدامة ٢/٤٩٦.
(٥) الدياس: درس الحب، يقال: داس الحصيد ليخرج الحب منه [المعجم الوسيط ١/٣٠٣].
(٦) الجداد - بفتح الجيم وكسره -: قطع الثمر [المصباح ١/١١٣].

أرصد للنماء – مثل: الدراهم، والدنانير وعروض التجارات – واحد، لا زكاة في شيء منها، حتى يحول عليه الحول، وهو قول أكثر الصحابة وكافة التابعين والفقهاء[1].

٣ – الحكمة في إيجاب الزكاة في الأموال النامية:

أن يؤدي المكلف ما أمر بأدائه من نماء المال، فيسهل عليه، ولا يشق، ولو أوجب في مال لا يزداد انتقص فيتكاسل في أدائه؛ فكلف على وجه يسهل عليه الأداء، ليحمد بالأداء، ويرزق الخلف، ويكرم بالجزاء. وهذا لأن الزكاة شكر نعمة المال، ومن شكر استحق الزيادة. قال الله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[2]. ولم توجب الزكاة في ثياب البذلة، وعبيد الخدمة، ونعم الحرث، والحمولة، والمسكن، والمركب؛ لأن بذل ما هو مألوف طبع البشر أشق أمر عليه، والشركة في هذه الأعيان عيب. فأما البذل من الدرهم والدينار والأموال المعدة للتجارة فمما لا يشق حسب مشقة الأول، والشركة فيها لا تعد عيباً.

وما أمر في كل يوم ولا أسبوع ولا شهر، بل أمهل سنة؛ ليتمكن من التقليب والتصرف وتحصيل الزيادة. وقدرت المدة بالسنة، لاشتمالها على الفصول الأربعة؛ فالأموال تزداد عادة بمضي هذه الفصول الأربعة؛ فإن ما يصلح لفصل من هذه الفصول تزداد رغائب الناس فيه، فيزداد الربح، ويتمكن من الأداء.[3]

٤ – آراء العلماء في أثر النماء في الزكاة:

أجمع الفقهاء على أنه لا زكاة في مال غير نام. قال ابن حزم – رحمه الله –:

---

(١) الحاوي ٣/٨٨.
(٢) سورة إبراهيم آية: ٧.
(٣) محاسن الإسلام وشرائع الإسلام للبخاري الحنفي ١٧، وانظر فتح القدير لابن الهمام ١/٤٨٢.

فمما اتفقوا على أنه لا زكاة فيه: كل ما اكتسب للقنية(١) لا للتجارة؛ من جوهر، وياقوت، ووطاء وغطاء، وثياب، وآنية: نحاس أو حديد أو رصاص أو قزدير(٢)، وسلاح، وخشب، ودور وضياع، وبغال، وصوف وحرير، وغير ذلك لا تحاش(٣) شيئاً(٤).

وقد حاول بعض المعاصرين الطعن في الإجماع(٥) كمصدر للتشريع ليسلم له هدم نظرية النماء في الزكاة.

يقول الأستاذ محمود أبو السعود:

«والمتأمل المتمعن في هذه التعاريف - أي تعاريف الإجماع - يجد ما يثير الشك، أو ما يحتمل النقض، أو كليهما. فهل من المعقول أن يتفق أفراد أمة محمد ﷺ جميعا بعد وفاته على أمر لم يرد فيه نص؟ وحتى إن كان هذا الاتفاق متصوراً نظرياً، فهل يمكن تطبيقه عملياً؟ ثم لماذا يشترط عهد ما بعد وفاة النبي؟ أفلا يجوز أن يكون هناك إجماع في عهده عليه السلام؟

ولعل ابن حزم الظاهري فطن لضعف مثل هذا التعريف. فهو يرى أن الإجماع الذي يصلح أن يكون ملزماً للمسلمين، أو مصدراً من مصادر تشريعهم ينحصر فيما أجمع عليه أصحاب رسول الله ﷺ وليس بعد ذلك.

---

(١) القنية - بضم القاف وكسرها، وسكون النون وفتح الياء -: من الاقتناء؛ أي الادخار [المغرب للمطرزي ٢/١٩٨].

(٢) أي القصدير، وكان القصدير قبل اكتشاف صناعة الخزف مادة هامة في صناعة الآنية [المعجم الوسيط ٢/٧٣٨].

(٣) أي لا تستثن شيئاً (المعجم الوسيط ١/١٧٧).

(٤) المحلى لابن حزم مسألة ٦٤١، وانظر [الحاوي للماوردي ٣/٨٨، الغرة المنيفة للغزنوي ٦٠، مراتب الإجماع لابن حزم، موسوعة الإجماع لأبو جيب ١/٤٦٦].

(٥) الإجماع لغة: الاتفاق، والعزم والتصميم.

واصطلاحاً: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة الإسلام على أمر من الأمور الدينية [المصباح المنير ١/١٣٢، المعجم الوسيط ١/١٣٥، المستصفى ١/١٧٣، القاموس القويم لعثمان ٢٤].

وهو يفسر ذلك بأنه ما كان لهؤلاء أن يجمعوا على أمر إلا هو الخير والمصلحة الغالبة للمسلمين، وهو ما يرضى عنه الله ورسوله.

وخلاصة القول: إننا نرى أن تصور الإجماع في عهد الرسول ﷺ، أو بعد وفاته بعيد الاحتمال؛ فإن وقع فإنه ينصب على أمر يعز أن يخرج عن القياس الصحيح أو منطق البديهة. وفي الحالتين لا نحتاج إلى هذا النوع من الإجماع المقيد بقيود وشروط، تجعله أقرب إلى الاستحالة منه إلى الإمكان. أو تجعله مختصا بعصر معين وبيئة محددة.

من أجل ذلك نرى أنه عند النظر في أحكام الزكاة يجب أن يؤخذ الإجماع بعين الاعتبار كحجة من الحجج، وليس كنص قطعي الدلالة قطعي الثبوت واجب الاتباع»[(١)].

وكلام الأستاذ المذكور يناقض نفسه بنفسه، فهو يستبعد عقلاً – فهل من المعقول وقوع الإجماع على أمر لم يرد فيه نص؟ ثم نقل عن ابن حزم، وأقره أن هذا واقع من الصحابة؛ لأن هؤلاء ما كان لهم أن يجمعوا إلا وهو الخير والمصلحة.. إلخ.

ثم رجع مستبعداً وقوع الإجماع في عهد الرسول ﷺ أو بعد وفاته!!

ومعلوم أن المستحيل عقلاً – غير المعقول – لا يمكن وقوعه لا نظرياً ولا عملياً[(٢)]. والمستبعد يجوز وقوعه، فكيف يمكن الجمع بين القولين؟! وكيف يجتمع هذا الكلام مع إقرار وقوعه من الصحابة؟!

وقوله: «بأن تصور الإجماع في عهد الرسول بعيد» كلام خطير. فهل يعني هذا أن الصحابة الكرام – رضي الله عنهم – كانوا يخالفون الرسول – ﷺ – في المسائل الشرعية؟ أو أنه يعد المنافقين ضمن من يجب الاعتداد برأيهم في الإجماع؟!

---

(١) فقه الزكاة المعاصر ١٦-١٨ باختصار.

(٢) انظر [شرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٢٢٤، التعريفات الفقهية للمجددي ٤٦٩].

ولم يقل الأصوليون بأن الإجماع يكون على أمر لم يرد فيه نص شرعي من كتاب أو سنة، بل ذكروا عكس ذلك، وهو أن الإجماع لا يكون إلا عن مستند شرعي.

قال أبو الخطاب الكلوذاني – رحمه الله –:

لا يجوز انعقاد الإجماع إلا عن دليل، ولا يجوز إجماع الأمة تبخيتا(١).

قال الشيرازي – رحمه الله –:

الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل، فإذا رأينا إجماع أهل عصر على حكم حادثة علمنا أن هناك دليلاً جمعهم؛ سواء عرفنا ذلك الدليل أو لم نعرفه. ويجوز أن ينعقد عن كل دليل يثبت به الحكم؛ كأدلة العقل في الأحكام، ونص الكتاب والسنة وفحواهما، وأفعال رسول الله ﷺ، وإقراره، والقياس، وجميع وجوه الاجتهاد(٢).

وأما اشتراط أن يقع الإجماع بعد وفاة المصطفى – ﷺ –؛ لأنه حال حياته – ﷺ – هو مصدر التشريع، ولا قول مع قوله، ولذا لا حاجة إلى الإجماع مع وجوده(٣).

أما عن حجية الإجماع فيقول الإمام الشافعي – رحمه الله –:

ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله – ﷺ – أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار، وما وصفت من القياس عليها(٤).

ويقول – أيضاً – رحمه الله تعالى:

---

(١) تبخيتا أي حظاً ومصادفة [التمهيد لأبي الخطاب ٣/٢٨٥].

(٢) شرح اللمع للشيرازي فقرة ٧٩٩.

(٣) انظر: [البحر المحيط للزركشي ٤/٤٣٦، موسوعة الإجماع ١٤/٢٧].

(٤) الرسالة للشافعي فقرة ١٤٦٨.

ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها. وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس – إن شاء الله –[١].

وقال أبو بكر الجصاص – رحمه الله –:

ومعرفة حجة الإجماع من طريق السمع.

فأما العقل فإنه لم يكن يمنع وقوع الإجماع من أمتنا على خطأ، كاليهود والنصارى، وغيرهما من الأمم.

والدليل على صحته من جهة السمع: قول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[٢] هذه الآية دالة على حجة الإجماع من وجهين:

أحدهما:

قال الشاعر:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا طرقت إحدى الليالي بمعظم

يعني: هم عدول. فلما وصف الله تعالى الأمة بالعدالة اقتضى ذلك: قبول قولها، وصحة مذهبها.

والوجه الثاني:

قوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ فجعلهم شهداء على من بعدهم، كما جعل الرسول شهيداً عليهم، ولا يستحقون هذه الصفة إلا وقولهم حجة، وشهادتهم مقبولة، كما أنه لما وصف

---

(١) الرسالة فقرة ١٣٢٠.

(٢) سورة البقرة: ١٤٢.

الرسول بأنه شهيد عليهم بقوله ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾ أفاد به: أن قوله ﷺ حجة عليهم وشهادته صحيحة.

ونظير هذا المعنى - أيضاً - مذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَـٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ﴾(١) فثبت: أنها إذا قالت قولا في الشريعة لزم من بعدها، ولم يجز لأحد مخالفتها(٢).

٥ - اختلف العلماء في أثر النماء في الزكاة كما سنفصله - إن شاء الله تعالى -

لكنني لم أجد أحداً من الفقهاء ينص على أن النماء سبب(٣) الزكاة؛ لذا جانب الصواب من نسب إليهم أو إلى أحدهم بأنه يقول بذلك(٤).

إنما ينصون جميعهم على أن سبب الزكاة ملك النصاب من المال النامي(٥).

---

(١) سورة الحج: ٧٨.

(٢) الفصول في الأصول للجصاص ٣/٢٥٧.

(٣) السبب لغة: الحبل، وهو ما يتوصل به إلى الاستعلاء، ثم استعير لكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور؛ فقيل هذا سبب هذا، وهذا مسبب عن هذا.
واصطلاحاً: كل وصف ظاهر منضبط، دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي. ولذا يقول الأصوليون: السبب عبارة عن ما حصل الحكم عنده لا به.
وحقيقته: ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم لذاته [المصباح المنير ١/٢٦٢، إحكام الأصول للآمدي ١/١٢٧، موسوعة مصطلحات أصول الفقه ١/٧٥٢].

(٤) انظر مفهوم النماء د. رفيق المصري ص٣٤ آلة طابعة. فقد نسب إلى الإمام السرخسي ذلك. يقول السرخسي - رحمه الله -: «المال النامي سبب لوجوب الزكاة، بواسطة غنى المالك، فبدون هذه الواسطة لا يكون سبباً». والمال النامي غير النماء. كما سنبينه - إن شاء الله تعالى - [المبسوط ٢/١٦٤].

(٥) انظر [تقويم أصول الفقه للدبوسي ٢/٧١٧ آلة طابعة، كشف الأسرار للبخاري ي٢/٣٤٨، حاشية ابن عابدين ٢/٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٤٣٠، الشرح الصغير ١/٥٨٧، المنهل العذب المورد للخطابي المالكي ٩/١١٣، المستصفى للغزالي ١/٩٤، المنثور للزركشي ٢/١٩٠، المغني لابن قدامة ٢/٤٩٩، كشاف القناع =

قال الإمام الدبوسي - رحمه الله -:

النصاب سبب الوجوب، وعلته إذا تم الحول؛ لأن الزكاة تجب بسبب الغناء[1]. والغناء في النصاب دون الحول، فسقط اعتبار الحول بعضاً من أبعاض العلة.

ولما لم تجب الزكاة بالنصاب نفسه علم أن معه معنى آخر تعلق التمام به، وهو أن يوصف بأنه حولي في ملكه، لأن الشرع علق الزكاة بمال نام مغن، والنمو لا يكون إلا بمدة، فشرط صفة البقاء حولاً؛ لتحقق النمو.

فصار المال المرصد للنمو أصل العلة، والحول وصفا فلم يعمل أصل العلة ما لم يتم بوصفه[2].

٦ - وقد يشكل على بعضهم قول بعض الفقهاء: سبب الزكاة المال[3]، أو ملك المال[4]، أو المال النامي[5]، لكن مراد كل هؤلاء بذلك: ملك النصاب من المال النامي.

وقد أوضح ذلك النسفي - نفسه - في شرحه لكتابه المنار، حيث قال: «وسبب وجوب الزكاة ملك المال، الذي هو نصاب»[6]. وبين الغزالي ذلك - أيضا - في المستصفى، حيث قال: «وملك النصاب هو سبب الزكاة، دون

= للبهوتي ٢/ ١٧٠، الفروق للزريراني ١/ ١٩٧، شفاء الغليل للغزالي ٤٩٥].

والنصاب لغة: الأصل والمرجع، ومن المال: القدر الذي تجب عنده الزكاة. وهذا الأخير تعريف فقهي. [المصباح المنير ٢/ ٦٠٧، المعجم الوسيط ٢/ ٩٢٥، سراج السالك للجعلي ١/ ١٩٢].

(١) ودليله قوله ﷺ لمعاذ: «أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم...» رواه البخاري رقم ١٣٣١، ومسلم رقم ٢٩.
والغناء - بفتح الغين - الاكتفاء والغنى [المصباح ٢/ ٤٥٥].

(٢) تقويم أصول الفقه ٢/ ٧١٧، وانظر الكافي لابن قدامة ١/ ٣١٨.

(٣) انظر [بدائع الصنائع ٢/ ٤، الوسيط للغزالي ٢/ ٩٩٠].

(٤) المنار مع كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٧٦.

(٥) الفتاوى التتارخانية للأنصاري ٢/ ٢١٧.

(٦) كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٧٦.

الحول، مع أنه لا بد منهما في الوجوب؛ ويريدون بهذا السبب ما تحسن به إضافة الحكم إليه، ويقابلون هذا بالمحل والشرط؛ فيقولون ملك النصاب سبب، والحول شرط»[(١)].

ويقول العلامة ابن عابدين – رحمه الله –:

المراد من قول المصنف – يعني النسفي – «ملك المال»: ملك النصاب النامي – أي تحقيقا أو تقديرا – وكان سببا؛ لإضافتها إليه في قوله ﷺ: «هاتوا ربع عشر أموالكم»[(٢)]، ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد، والحول شرط لوجوب الأداء[(٣)].

ويقول الإمام السرخسي – رحمه الله –:

«والمال النامي سبب لوجوب الزكاة بواسطة غنى المالك، فبدون هذه الواسطة لا يكون سبباً[(٤)].

ويوضح ذلك في كتاب الأصول فيقول:

وسبب وجوب الزكاة: المال بصفة أن يكون نصابا ناميا، ألا ترى أنه يضاف إلى المال، وأنه يتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد، ولكن الوجوب بواسطة غنى المالك؛ قال رسول الله – ﷺ –: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»[(٥)]. والغنى لا يحصل بأصل المال ما لم يبلغ مقداراً، وذلك في النصاب شرعاً[(٦)].

---

(١) المستصفى ١/٩٤.

(٢) رواه أبو داود رقم ١٥٧٢ بلفظ «هاتوا ربع العشور...»، رواه الدارقطني [السنن ٢/ ٩٢]. قال ابن القطان: إسناده صحيح [نصب الراية للزيلعي رقم ٣٣٥٣].

(٣) حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ١٢٠، وانظر أيضا [البحر الرائق لابن نجيم مع حاشيته منحة الخالق لابن عابدين ٢/٢١٨، شرح مختصر المنار للعلامة قاسم ١١٧].

(٤) المبسوط ٢/١٦٤.

(٥) رواه أحمد [المسند رقم ٧١٥٥]، قال أحمد شاكر: إسناده صحيح، ورواه البخاري رقم ١٤٢٩، ومسلم رقم ١٠٣٥ بلفظ «وخير الصدقة عن ظهر غنى».

(٦) أصول السرخسي ١/١٠٦.

ويعجبني ما قاله ابن نجيم المصري في الرسالة الأولى من مجموع رسائله:

«ومن هنا يعلم - كما قال ابن الغرس - رحمه الله - أن فهم المسائل على وجه التحقيق يحتاج إلى معرفة أصلين:

أحدهما: أن إطلاقات الفقهاء - في الغالب - مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم، الممارس للأصول والفروع، وإنما يسكتون عنها اعتمادا على صحة فهم الطالب.

والثاني: أن هذه المسائل اجتهادية، معقولة المعنى، لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام إلا بمعرفة وجه الحكم الذي بني عليه وتفرع عنه، وإلا فتشتبه المسائل على الطالب، ويحار ذهنه فيها؛ لعدم معرفة الوجه المبنى عليه. ومن أهمل ما ذكرناه حار في الخطأ والغلط»(١).

قد يشكل على البعض إيراد معظم الفقهاء النصاب في جملة شروط وجوب الزكاة في كتبهم الفقهية(٢).

والجواب عن ذلك من وجوه:

١ - هذا التعبير فيه تسامح من الفقهاء؛ لاشتراك السبب والشرط في أن كلا منهما يضاف إليه الوجود لا على وجه التأثير(٣).

٢ - قد يجامع الشرط السبب؛ بأن يكون أمر واحد يتوقف عليه الحكم ذا جهتين: شرط له من حيثية، وسبب من حيثية أخرى، مع اختلاف النسبة؛ كوقت الصلاة؛ فإنه شرط بالنسبة إلى أدائها (أي خطاب التكليف)، سبب بالنسبة إلى وجوب أمرها (أي خطاب الوضع)(٤).

---

(١) رسائل ابن نجيم فقرة ٧٤.

(٢) انظر [الفتاوى الهندية ١/١٧٣، تقريرات عليش على الشرح الكبير ١/٤٣٠، حاشية البجيرمي على الخطيب ٢/٣٩٥، منار السبيل ١/١٨٣].

(٣) عليش علي الدردير ١/٤٣٠، ابن عابدين ٢/٤.

(٤) تيسير التحرير لابن أمير بادشاه ٢/١٢٩، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/٧٧.

٣ - يكفي في التقسيمات الاعتبارية المباينة باعتبار الحيثية، فمن حيث إنه مفض إلى الحكم سبب، ومن حيث إنه يتوقف عليه - وهو غير داخل - شرط(١).

٧ - كذا لم أجد من الفقهاء من صرح بأن النماء علة(٢) الزكاة، بل نفوا ذلك - صراحة -

قال ابن أمير بادشاه - رحمه الله -:

النصاب لوجوب الزكاة في أول الحول: علة اسما؛ لوضعه له شرعا وإضافته إليه، ومعنى لتأثيره في وجوبه من حيث المواساة من الغني للفقير، لا حكما لتراخيه إلى زمان تحقق النماء، وإليه أشار بقوله (إلا أن لهذا) النصاب (شبها بالسبب، لتراخي حكمه إلى ما يشبه العلة) من جهة ترتيب الحكم عليه (وهو) ما يشبه العلة (النماء الذي أقيم الحول الممكن منه) أي من النماء (مقامه) لقوله - ﷺ - «ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول»(٣).

---

(١) تيسير التحرير ٢/ ١٢٩.

(٢) العلة لغة: المرض الشاغل، والحدث يشغل صاحبه عن حاجته، والسبب.
واصطلاحا: المعنى الجالب للحكم.
وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها: السبب، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر.
قال الآمدي: العلة في لسان الفقهاء تطلق على المظنة - أي الوصف المتضمن لحكمة الحكم؛ كما في القتل العمد العدوان؛ فإنه يصح أن يقال: قتل لعلة القتل، وتارة يطلقونها على حكمة الحكم؛ كالزجر الذي هو حكمة القصاص؛ فإنه يصح أن يقال: العلة الزجر. وأما السبب فلا يطلق إلا على مظنة الحكم، دون الحكمة، إذ بالمظنة يتوصل إلى الحكم لأجل الحكمة.
وقال القفال الشاشي: الطريق في التمييز بين العلة والسبب والشرط: أنا ننظر إلى الشيء إن جرى مقارنا للشيء وأثر فيه فهو «العلة»، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دل على أنه «سبب». وأما «الشرط» فهو ما يختلف الحكم بوجوده. وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلة سواء إلا أنه لا تأثير له فيه وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلا. [المصباح ٢/ ٤٢٦، لسان اللسان ٢/ ٢١٨، البحر المحيط للزركشي ٥/ ١١٥ وما بعدها، القاموس القويم ٢٥٥].

(٣) يأتي تخريجه في الصفحة التالية - إن شاء الله -.

والنماء فضل على الغنى، يوجب الإحسان كأصل الغنى، وفيه اليسر في الواجب (لا) إلى (العلة وإلا) لو كان علة (تمحض) النصاب (سببا) لوجوبها؛ لأن السبب الحقيقي ما يتوسط بينه وبين الحكم علة مستقلة، والنماء ليس كذلك لأنه وصف غير مستقل بنفسه في الوجود، وأيضا شبه النصاب بالعلة أغلب على شبهه بالسبب؛ لأن شبهه بها حاصل من جهة نفسه؛ لأنه أصل لوضعه، وشبهه بالسبب من جهة توقف حكمه على النماء الذي هو وصفه(١).

وقد جانب الصواب من فهم من كلام البرهان ابن مفلح أنه يقول: «بأن النماء علة الزكاة»(٢)؛ لأنه يصرح – رحمه الله – بأن الحول – أي القائم مقام النماء – شرط. ومعلوم أن المنطوق مقدم على المفهوم(٣).

قال البرهان ابن مفلح(٤) – رحمه الله –:

مُضيُّ الحول شرط؛ لقول عائشة – رضي الله عنها – عن النبي ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» رواه ابن ماجه من رواية حارثة بن محمد، وقد ضعفه جماعة، وقال النسائي: متروك. وروى الترمذي معناه من حديث ابن عمر من رواية عبدالرحمن بن زيد بن أسلم، وقد تكلم فيه غير واحد. قال الخطابي: أراد به المال النامي: كالمواشي والنقود؛ لأن نماءها لا يظهر إلا بمضي الحول عليها، وإذا ثبت فيهما ثبت في عروض التجارة؛ لأن الزكاة في قيمتها، ولأنها لا تجب إلا في ملك تام، فاعتبر له رفقاً بالمالك، وليتكامل النماء فيتساوى فيه، وظاهره لا بد من تمام الحول(٥).

ولا إشكال أو تناقض في كلام البرهان ابن مفلح السابق وقوله «لأن

---

(١) تيسير التحرير ٣/٣٢٨ بتصرف يسير.
(٢) النماء لياسين: ١٤.
(٣) انظر أحكام الفصول للباجي فقرة ٨١٨.
(٤) عائلة مفلح عائلة علمية مشهورة في المذهب الحنبلي، نسبت إلى جدها الأعلى شمس الدين محمد بن مفلح صاحب الفروع، وإذا أطلق «ابن مفلح» انصرف إليه، أما غيره فيذكر إما بلقبه أو اسمه [انظر المقصد الأرشد ١/٩].
(٥) المبدع ٢/٣٠٠.

الزكاة وجبت في مقابلة الانتفاع بالنماء حقيقة أو مظنة»[1]؛ لأن هذا الكلام ينطبق على الشرط كما ينطبق على العلة.

قال النسفي – رحمه الله –: الحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معها يوجد مع الشرط ويطرد معه[2].

٨ – ليس المال سببا في نفسه؛ لأنه يكون للبذلة[3] والاستهلاك؛ كاللباس والمركب ونحوهما؛ وقد اتفق الفقهاء على أن لا زكاة فيهما، وفيما أشبههما[4].

كذا لا يكون المال النامي سببا في نفسه؛ لذا لم تجب الزكاة في البغال والحمير بالاتفاق لقوله – ﷺ – حين سئل عن الحمير فقال: «ما أنزل علي فيها شيء إلاهذه الآية الجامعة الفاذة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾[5].

ولا يستقل النصاب بالسببية؛ لذا لا تجب الزكاة إلا بمرور الحول؛ قال رسول الله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[6]؟ واستثنوا من ذلك الزروع والثمار لقوله – تعالى – ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[7].

---

(١) المبدع ٢/٢٩٦.

(٢) كشف الأسرار للنسفي ٢/٢٦٣.

(٣) البذلة – بكسر الذال – من الثياب: ما يلبس في المهنة والعمل ولا يصان [المعجم الوسيط ١/٤٦].

(٤) انظر [تقويم أصول الفقه ٢/٧٢٢، الانتصار للكلوذاني ٣/١٣١].

(٥) سورة الزلزلة: الآية ٧–٨.

والحديث رواه البخاري رقم ٢٢٤٢، ومسلم رقم ٩٨٧. وانظر [الانتصار ٣/١٨٩، الإفصاح لابن هبيرة ١/٢٠١].

(٦) رواه أبو داود رقم ١٥٧٣، وأحمد رقم ١٢٦٤، والبيهقي في السنن الكبرى ٤/٩٥، والدارقطني في السنن ٢/٩١. قال النووي في الخلاصة: وهو حديث صحيح أو حسن، وحسنه الزيلعي [نصب الراية رقم ٣٢٩٤، التلخيص الحبير لابن حجر رقم ٨٢١].

(٧) سورة الأنعام: الآية ١٤١، وانظر [الذخيرة للقرافي ٣/٣٢، رحمة الأمة للعثماني ١٦٠، تقويم أصول الفقه ٢/٧١٨].

قال المرغيناني – رحمه الله –:

ولا بد من الحول؛ لأنه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء، وقدرها الشرع بالحول؛ لقوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»(١)، ولأنه المتمكن به من الاستنماء؛ لاشتماله على الفصول المختلفة، والغالب تفاوت الأسعار فيها؛ فأدير الحكم عليه(٢). والحول قائم مقام الاستنماء، كالسفر أقيم مقام المشقة؛ لظهور الأول وخفاء الثاني(٣).

لذا نرى الفقهاء والأصوليين اختلفوا في أثر النماء في الزكاة على الآراء التالية:

٩ – الرأي الأول: أن النماء جزء السبب(٤)

وينسب هذا القول للمالكية؛ لأنهم لم يجيزوا تعجيل الزكاة على الحول – القائم مقام النماء –(٥).

قال ابن أمير بادشاه: قال مالك – رحمه الله –: ليس له – أي النصاب – قبل الحول حكم العلة – أي السبب(٦) –؛ لأن وصف النماء كالجزء الأخير من علة – أي سبب – ذات وصفين؛ فلا يصح التعجيل قبل الحول، كما لا تصح الصلاة قبل الوقت(٧).

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الهداية مع البناية للعيني ٣/٣٤٥.

(٣) انظر البناية ٣/٣٤٧.

(٤) المقصود بجزء السبب، الوصف الذي يتركب السبب منه ومن غيره معا، أو ما يتوقف الحكم عليه وعلى غيره معا كالإيجاب والقبول [شرح تنقيح الفصول للقرافي ٧٩، الفروق للقرافي ٣/١٧٢، تهذيب الفروق للمالكي ٣/٢٠٨].

(٥) انظر الذخيرة للقرافي ٣/١٣٧.

(٦) يطلق السبب في لسان حملة الشرع على أمور:
أحدها: ما يقابل المباشرة؛ كحفر البئر مع التردية. الثاني: علة العلة؛ كالرمي يسمي سبباً للقتل، وهو – أي الرمي – علة للإصابة، والإصابة علة للقتل، فالرمي علة العلة. الثالث: العلة بدون شرطها؛ كالنصاب بدون الحول، يسمى سببا لوجوب الزكاة. الرابع: العلة الشرعية؛ وهي المجموع المركب من المقتضي والشرط وانتفاء المانع، ووجود الأهل والمحل يسمى سببا [البحر المحيط للزركشي ١/٣٠٧ باختصار].

(٧) تيسير التحرير ٣/٣٢٩ بتصرف.

ويدعم هذا الرأي صنيع بعض المالكية في تآليفهم.

يقول محمود خطاب السبكي المالكي: سبب وجوبها – أي الزكاة – ملك النصاب، وتمام الحول في غير زرع[١].

وقال الشيخ خليل الجندي – رحمه الله –: تجب زكاة نصاب النعم بملك وحول كَمُلا.

قال الشيخ الدسوقي – رحمه الله – في الحاشية: قوله «بملك» بسبب ملك للنصاب، وبسبب حول – أي مرور حول – عليه أو على أصله[٢].

ولكن المالكية لا يقرون هذا الرأي:

قال الدسوقي – رحمه الله –: واعلم أن الحول شرط بلا خلاف – أي عند المالكية –؛ لصدق تعريف الشرط عليه؛ لأنه يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة، ولا يلزم من وجوده وجوبها، ولا عدمه؛ لتوقف وجوبها على ملك النصاب، وفقد المانع كالدين في العين؛ ولا يشكل عليه التعبير بالباء – أي قول خليل السابق – التي للسببية؛ لأن جعلها غير متعين، لجواز أن تكون للمعية، أو أنه استعملها في حقيقتها، وهو السببية – أي بالنسبة لملك النصاب –، ومجازها وهو المعية – بالنسبة للحول –[٣].

ويقول القرافي – رحمه الله –:

الحكم إذا ورد مع وصفين، ومنع صاحب الشرع من الحكم بدونهما؛ بأي طريق يعلم أن أحدهما سبب والآخر شرط، مع اشتراكهما في التوقف عليهما، وانتفاء الحكم عند انتفاء كل واحد منهما؛ كوجوب الزكاة عند النصاب والحول. فلم قلتم: إن النصاب سبب والحول شرط؟ ولم لا عكستم أو سويتم؟

والجواب: أن الفرق بينهما يعلم بأن الشرط مناسب في غيره، والسبب

(١) المنهل العذب المورود ٩/١١٣.
(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١/٤٣٠.
(٣) الدسوقي على الدردير ١/٤٣١ بتصرف، وانظر: مواهب الجليل للحطاب ٢/٢٥٦.

مناسب في ذاته. فإن النصاب مشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه، والحول ليس كذلك، بل مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في جميع الحول. ونبسط ذلك بقاعدة: وهي أن الشرع إذا رتب الحكم عقيب أوصاف، فإن كانت كلها مناسبة في ذاتها قلنا: الجميع علة، ولا نجعل بعضها شرطا؛ كورود القصاص مع القتل العمد العدوان المجموع علة وسبب؛ لأن الجميع مناسب في ذاته، وإن كان البعض مناسبا في ذاته دون البعض؛ قلنا: المناسب في ذاته هو السبب، والمناسب في غيره هو الشرط، كما تقدم مثاله. فهذا ضابط الشرط والسبب والفرق بينهما وتحريره(١).

وقد اعترض على المالكية بأنه إذا لم يكن الحول جزء السبب، فلم لم تجيزوا إخراج الزكاة قبل تمام الحول؟ والقاعدة: أن تقديم الحكم على شرطه إذا تقدم سببه جائز، كالتكفير قبل الحنث لتقدم الحلف، والعفو عن القصاص قبل الزهوق لتقدم الجرح، فكذلك هاهنا لما تقدم السبب الذي هو النصاب لا يضر فقدان الحول؛ ولذلك اجتمعت الأمة على منع التعجيل قبل كمال النصاب، وقياسا على الديون، فإن الحول حق للأغنياء، فإذا أسقطوه سقط كأجل الدين.

وقد حاول القرافي - رحمه الله - الجواب عن الاعتراضات بما يلي:

١ - عن الأول: أن قصد الحنث - عندنا - يقوم مقام الحنث(٢)؛ إذا كان على حنث فلم يفقد الشرط وبدله.

٢ - وعن الثاني: أن مصلحة العفو تفوت بالموت، فجعل له استدراكها، وها هنا لا تفوت.

٣ - وعن الثالث: أن الزكاة فيها شائبة العبادة، ولذلك افتقرت إلى النية بخلاف الديون.

ويدل على ما قلنا: القياس على الصلاة، ولأن النصاب إذا هلك قبل الحول إن قلتم:

---

(١) الفروق للقرافي ١/١٠٩.

(٢) يمين الحنث: ما كانت على الإثبات، نحو: والله لأفعلن كذا. وإنما سميت يمين حنث؛ لأن الحالف لو استمر على حالته حتى مضى الوقت، أو حصل اليأس حنث. [الشرح الصغير ٢/١٩٦].

إن المعطى واجب لا يكون الحول شرطا، وليس كذلك، وإن لم يكن واجبا فلا يحل للفقير التصرف فيه، وهو لم يعط له، فتبطل حكمة التعجيل(١).

وأجوبة القرافي – رحمه الله – ليست مقنعة، والله أعلم.

١٠ – الرأي الثاني: النماء شرط السبب(٢)

وهذا مذهب جمهور العلماء، بل هو شبه إجماع(٣).

قال الطوفي – رحمه الله –:

الشرط عبارة عن وصف ظاهر منضبط، دل الدليل الشرعي على انتفاء الحكم عند انتفائه. ثم إن كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب؛ كالحول في الزكاة؛ فإن عدمه مخل بحكمة النصاب؛ إذ حكمته الغنى، وكمال الغنى بالحول؛ لتحقق تنمية المال لمن أرادها، فتحتمل المواساة. فعدم تمام الحول مخل بحكمة السبب، فهو شرط السبب(٤).

---

(١) الذخيرة ٣/١٣٧ – بتصرف.

(٢) الشرط – بفتح فسكون – لغة: العلامة، وإلزام أمر والتزامه في البيع ونحوه.
واصطلاحاً: وصف ظاهر منضبط مكمل لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه.
وحقيقته: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. ويكون خارجا عن ماهية الشيء.
وينقسم إلى شرط السبب: وهو ما يكون عدمه مخلا بحكمة السبب؛ كالقدرة على التسليم؛ فإنها شرط البيع الصحيح.
وشرط الحكم: ما اشتمل عدمه على حكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب؛ كالطهارة للصلاة.
[مفردات القرآن للراغب ٤٥٠، القاموس المحيط للفيروزآبادي ٨٦٩، نفائس الأصول للقرافي ٥/٢٠٤١، المجموع المذهب للعلائي ٦/٢٤١، الموافقات للشاطبي ١/٢٦٢].

(٣) فتح القدير ١/٤٨٢، كشف الأسرار للبخاري ٢/٣٤٨، الموافقات ١/٢٦٢، نفائس الأصول ٥/٢٠٤٠، المستصفى للغزالي ١/٩٤، المجموع المذهب ١/٢٣٩، ٢/٧٠٤، الاعتناء للبكري ١/٣٠٨، روضة الناظر لابن قدامه مع حاشية نزهة الخاطر العاطر لابن بدران ١/١٦١، شرح مختصر الروضة ١/٤٢٨، ٤٣٥].

(٤) شرح الروضة ١/٤٣٥.

وقال الشاطبي – رحمه الله –:

المراد بالشرط: ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط – قال دراز –: ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب –، أو فيما اقتضاه الحكم فيه – قال دراز: هذا هو شرط الحكم –؛ كما نقول: إن الحول، أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك، أو لحكمة الغنى.

قال الشيخ دراز – رحمه الله –:

فالمثال لشرط السبب؛ لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنى. وشرط هذا السبب المكمل له في هذه الحكمة: الحول. وبعبارة أخرى إمكان النماء؛ لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح؛ فقدر له حول جعل مناطا لهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنيا. فعدم الشرط – وهو التمكن – ينافي حكمة السبب – وهو الغنى –؛ وعليه فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم – أيضاً –[1].

ومما استغربته: كلام لابن مفلح – رحمه الله تعالى – حيث عد الإسلام والحرية شرطين للسبب، واستبعد الحول من أن يكون شرطا للسبب؛ لأنه لا أثر له في السبب[2].

ولو عكس لأصاب؛ لأن الإسلام والحرية شرطان للحكم، والحول شرط للسبب؛ لأنه يمكن من تنمية النصاب.

يقول ابن مفلح – رحمه الله –: ويشترط الحول للماشية والأثمان وعروض التجارة خاصة، ومضيه على نصاب نام؛ رفقاً بالمالك، وليتكامل النماء فيواسي منه[3].

وكلامه هنا – واضح في أن الحول مؤثر في السبب، الذي هو النصاب.

---

(١) الموافقات مع حاشية الشيخ دراز ١/٢٦٢ بتصرف. وانظر فتح الغفار لابن نجيم ٣/٦٩.
(٢) انظر الفروع ٢/٣٥٢.
(٣) الفروع ٢/٣٣٩.

والعجب من علمين من أعلام المذهب الحنبلي كيف ينقلان كلامه الأول دون تعقب..؟![١].

فائدة:

الشرط وجزء السبب كلاهما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم؛ فهما يلتبسان. والفرق بينهما أن جزء السبب مناسب في ذاته - إذا كان السبب يشبه العلة -، والشرط مناسب في غيره؛ كجزء النصاب؛ فإنه مشتمل على بعض الغنى في ذاته. ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى، وإنما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب[٢].

١١ - الترجيح:

والراجح مذهب الجمهور - والله أعلم -.

قال الحجة الثاني العلامة التفتازاني - رحمه الله -:

النماء الذي هو - بالحقيقة - فضل على الغنى، يوجب مواساة الفقير؛ بمنزلة أصل الغنى، إلا أنه لما كان وصفا، قائما بالمال، تابعا له لم يجعل جزء علة، بل جعل شبه علة[٣]؛ ترجيحا للأصل على الوصف، حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول[٤].

أما القول الثاني بأن النماء جزء السبب، فهو قول ضعيف؛ لأن النماء عند وجوده يستند إلى أصل النصاب، لا يكمله؛ فيصير كأنه من أول الحول جعلي[٥]، ويستند الحكم - أيضا - إلى أوله؛ لذا صح التعجيل[٦].

---

(١) انظر [الإنصاف للمرداوي ٣٨٨/٦، كشاف القناع للبهوتي ٢/ ١٧٠].
(٢) شرح تنقيح الفصول ٨٢ بتصرف، وانظر شرح مختصر الروضة ٤٣٦/١.
(٣) أي شرطا، وانظر ما تقدم في فقرة ٧.
(٤) التلويح على التنقيح للتفتازاني ٢/ ١٣٤.
(٥) أي مشترط؛ تشبيها بالشرط الجعلي [انظر موسوعة مصطلحات أصول الفقه ٨١٣/١].
(٦) تيسير التحرير ٣/ ٣٢٩ بتصرف.

ثم إنه لم يقل بهذا القول أحد من العلماء - على الحقيقة -، بل نسبه الحنفية إلى المالكية. وقد تبرأ المالكية منه(١).

بعد أن انتهينا من بيان أثر النماء في الزكاة، وجب أن نعرج إلى الشبهات التي أثارها بعضهم حول هذا الشرط؛ لنجليها - بإذن الله تعالى -.

١٢ - ما نسب إلى الإمام مالك - رحمه الله - من أن النماء غير معتبر في إخراج الزكاة.

قال الكاساني: قال مالك: «هذا ليس بشرط لوجوب الزكاة، وتجب الزكاة في كل مال، سواء كان ناميا فاضلا عن الحاجة الأصلية أو لا، كثياب البذلة والمهنة، والعلوفة والحمولة والعمولة من المواشي، وعبيد الخدمة، والمسكن، والمراكب، وكسوة الأهل وطعامهم، وما يتجمل به: من آنية، أو لؤلؤ، أو فرش، ومتاع لم ينو به التجارة، ونحو ذلك. واحتج بعمومات الزكاة، من غير فصل بين آية وآية(٢).

وهذا الكلام قد جانبه الصواب، من عدة وجوه:

١ - فالمالكية كلهم يصرحون بأن النماء شرط في وجوب الزكاة.
قال القرافي - رحمه الله -: الشرط الثاني - أي في وجوب الزكاة -: التمكن من التنمية؛ ويدل على اعتباره إسقاط الزكاة عن العقار والمقتناة. فلو أن الغنى كاف لوجبت فيهما، ولما لم تجب دل على شرطية التمكن من النماء(٣).

٢ - نص مالك بنفسه في الموطأ بأنه لا زكاة في الحلي والتبر والعنبر، ثم أورد حديثين عن عائشة - رضي الله عنها - وعن عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - أنهما كانا لا يخرجان زكاة الحلي.
ثم قال - رحمه الله -:

---

(١) انظر فقرة ٩.
(٢) بدائع الصنائع ٢/١١.
(٣) الذخيرة ٣/٤٠، وانظر ما سبق في فقرة ٩، ١٠.

من كان عنده تبر، أو حلي من ذهب أو فضة لا ينتفع به للبس فإن عليه فيه الزكاة في كل عام، يوزن فيؤخذ ربع عشره، إلا أن ينقص من وزن عشرين دينارا عينا[١] أو مائتي درهم، فإن نقص من ذلك فليس فيه الزكاة، وإنما تكون فيه الزكاة إذا كان إنما يمسكه لغير اللبس. فأما التبر والحلي المكسور الذي يريد أهله إصلاحه ولبسه فإنما هو بمنزلة المتاع، الذي يكون عند أهله فليس على أهله فيه زكاة.

قال مالك: ليس في اللؤلؤ، ولا في المسك، ولا العنبر زكاة[٢].

٣ – أورد مالك في الموطأ حديث رسول الله – ﷺ – «ليس على المسلم في عبده، ولا فرسه صدقة»[٣].

قال الزرقاني – رحمه الله –: لا خلاف أنه ليس في رقاب العبيد صدقة، إلا أن يشتروا للتجارة. ففيه حجة للكافة أنه لا زكاة فيما اتخذ من ذلك للقنية، بخلاف ما اتخذ للتجارة[٤].

وقال القاضي عبدالوهاب المالكي:

وأما صفة المملوك فكل عين جاز بيعها جاز تعلق الزكاة بها، فإذا ثبت هذا فالزكاة تتعلق بالمال على وجهين: زكاة عين، وزكاة قيمة.

فزكاة العين في ثلاثة أنواع: وهي الذهب، والورق، والمواشي، والحرث. ولا تجب فيما سوى ذلك من لؤلؤ، أو جوهر، أو طيب، ولا في خيل، ولا رقيق، ولا عسل، ولا في لبن، ولا في شيء سوى ما ذكرناه، إلا أن يكون للتجارة فتجب فيه زكاة القيمة، دون زكاة العين على ما نذكره[٥].

---

(١) العين: الذهب.
(٢) الموطأ بشرح الزرقاني ٢/٣٢٣، وانظر الموطأ برواية الشيباني ١١٦.
(٣) الموطأ بشرح الزرقاني ٢/٣٧١، وبرواية الشيباني ١١٨.
(٤) الزرقاني ٢/٣٧١.
(٥) التلقين ١٤٩.

١٣ - ما فهم من كلام الإمام الشيرازي والنووي أنهما لا يشترطان النماء[١]، فإنه غير صحيح؛ لأنهما قد صرحا بخلاف ذلك:

قال الشيرازي - رحمه الله -:

ولا تجب الزكاة فيه حتى يحول عليه الحول؛ لأنه روي ذلك عن أبي بكر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم -، وهو مذهب فقهاء المدينة، وعلماء الأمصار؛ ولأنه لا يتكامل نماؤه قبل الحول؛ فلا تجب فيه الزكاة[٢].

وقال النووي - رحمه الله -:

أموال الزكاة ضربان:

أحدهما: ما هو نماء في نفسه؛ كالحبوب والثمار، فهذا تجب الزكاة فيه لوجوده.

والثاني: ما هو مرصد للنماء؛ كالدراهم والدنانير، وعروض التجارة والماشية[٣].

أما ما نسبه الدكتور محمد نعيم ياسين للإمام النووي فغير صحيح. وقد بين ذلك الدكتور رفيق المصري[٤].

ولم يقل الإمام الشيرازي - أيضاً -: إن عدم النماء ليس له أثر في إسقاط الزكاة، بل أراد أن يبين أن سبب إسقاط الزكاة في مسألة زكاة المال المغصوب والضال هو عدم تمام الملك. وأنه لا يشترط اطراد النماء لإيجاب الزكاة؛ لأن النماء ليس بعلة[٥].

ويوضح ذلك قول إمام الحرمين الجويني - رحمه الله - في المسألة نفسها:

---

(١) النماء د. ياسين ١٥، مفهوم النماء د. المصري ٤٨.
(٢) المهذب للشيرازي ١/١٩٥.
(٣) المجموع ٥/٣٦١.
(٤) النماء د. ياسين ١٥، مفهوم النماء د. المصري ٤٨.
(٥) انظر فقرة ٧.

اطراد النماء ليس شرطاً[١]؛ فإن من ملك أربعين من ذكور الغنم العجاف المهازيل لزمت الزكاة، ولا نماء[٢].

والجواب عمن قال: «إن ذكور البهائم إذا انفردت لا نماء فيها»؛ بل فيها النماء، وهو سمنها، وأخذ شعورها، وأصوافها، وهو ضرب من النماء[٣].

١٤ - أما كلام ابن حزم - رحمه الله - في نفي اعتبار النماء، وتهجمه على العلماء[٤] القائلين به فلا يؤخذ به؛ لأن ابن حزم من نفاة القياس والتعليل.

قال الإمام الشافعي - رحمه الله -:

لو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول، من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان[٥].

قال الزركشي - رحمه الله -: مذاهب نفاة القياس كلها مهجورة، وهو خلاف حادث بعد أن تقدم الإجماع بإثبات القياس من الصحابة والتابعين قولاً وعملاً[٦].

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني - رحمه الله -: ولست أعد من ذهب إلى هذا المذهب من علماء الشرع، ولا أبالي بخلافه[٧].

والعجب من نفاة القياس أنهم يثبتونه حين ينقصهم الدليل النصي.

قال ابن كج: النافي للقياس قائل به في كثير من المسائل؛ فمنه رجم

---

(١) قال البخاري: الشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط [كشف الأسرار ١/ ٢٠٢].
(٢) الدرة المضيئة للجويني ١/ ٢٨٠.
(٣) الانتصار ٣/ ١٨٢ بتصرف يسير. وانظر تعريف النماء فقرة (٢).
(٤) انظر المحلي ٥/ ٣٥٥.
(٥) الرسالة فقرة ١٤٥٨.
(٦) البحر المحيط ٥/ ٢١ بتصرف.
(٧) المصدر السابق، وانظر لسان الميزان للعسقلاني ٣/ ٢٦، ٤/ ٧٢٧.

الزاني قياسا على ماعز، وإراقة الزبد المتنجس قياسا على السمن، وجواز الخرص والمساقاة قياسا على الكرم، ومنع التضحية بالعمياء قياسا على العوراء. وأن حكم الحاكم وهو يدافع الأخبثين مكروه قياسا على الغضب.

وقال ابن عبدالبر في كتاب «جامع العلم»: وداود وإن أنكر القياس فقد قال بفحوى الخطاب. وقد جعله قوم من أنواع القياس.

وقال أبو الحسن السهيلي في «أدب الجدل»: كل من منع كون القياس حجة فإنه يستدل به، ثم يسميه باسم الاستدلال، والاستنباط، أو الاجتهاد، أو دليل الشرع، أو غيره(١).

١٥ - أما قول الأستاذ محمود أبو السعود - رحمه الله -، وهو اقتصادي:

وإجمالي القول: **إن نظرية النماء التي ابتدعها الفقهاء**، واعتبروها شرطا من الشروط، التي يجب أن تتوافر في مال حتى تجب فيه الزكاة؛ نظرية لا تخلو من التعقيد. ولا تستقيم إلا بتأويل معنى النماء، وتحميله ما لا يحتمل، فهذا مال نام بذاته، وذلك مال نام بالقوة، أو بالعمل، أو مال لو استغل لأصبح ناميا!!

لا ضرورة اليوم لنظرية النماء، ولعل الأفضل والأسهل أن نقرر أن الزكاة واجبة في كل «الطيبات الاقتصادية»، ما بلغت النصاب، ما لم تكن مقتناة للاستهلاك الشخصي، كما أنها واجبة في كل نقد سائل أو ما في حكمه(٢).

فينقضه قوله:

الموسعون في إيجاب الزكاة: وهم الذين يرون أن الزكاة واجبة في كل مال؛ نظرا لعموم النص القرآني، وهم جمهور الأئمة والفقهاء، إذ يقول المولى جل شأنه: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾(٣)، ويقول: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ

---

(١) البحر المحيط ٥/ ٢٠.
(٢) فقه الزكاة المعاصر ٧٠.
(٣) سورة المعارج آية ٢٤.

صَدَقَةً﴾[1]، ويقول الرسول ﷺ: «أدوا زكاة أموالكم»[2]، كما أنهم يرون أن العلة في الزكاة هي «النماء» في المال، **والإجماع على أنه لا زكاة في المال غير النامي**؛ بدليل استثناء العوامل من الإبل والبقر، واستثناء الحلي الذي اعتاد النساء استعماله، ودور السكنى، وغير ذلك من الأموال المستعملة في الحاجات الأصلية، **وهذا عندنا هو الرأي الراجح**[3].

والعجب منه أنه يرد على الفقهاء قولهم، ويرميهم بالابتداع، وقد أمره الله – تعالى – باتباعهم، فقال عز من قائل: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[4].

قال القرطبي – رحمه الله –:

لم يختلف العلماء أن العامة[5] عليها تقليد علمائها، وأنهم المراد بقول الله عز وجل: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وأجمعوا على أن الأعمى لا بد له من تقليد غيره ممن يثق بميزه بالقبلة إذا أشكلت عليه؛ فكذلك من لا علم له، ولا بصر بمعنى ما يدين به لا بد له من تقليد عالمه. وكذلك لم يختلف العلماء أن العامة لا يجوز لها الفتيا؛ لجهلها بالمعاني التي منها يجوز التحليل والتحريم[6].

وفي حين نراه يتهجم على علماء المسلمين، ويرميهم بالابتداع، نرى موقفه عكس ذلك – تماما – مع علماء الاقتصاد الوضعي من غير المسلمين حيث يقول:

---

(١) سورة التوبة آية ١٠٣.
(٢) رواه أبو داود رقم ١٩٥٥، والترمذي رقم ٦١٦ وغيرهما، وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.
(٣) فقه الزكاة المعاصر ١٣٦.
(٤) سورة الأنبياء آية ٧.
(٥) العامة في كل علم هم غير أهل الاختصاص.
(٦) الجامع لأحكام القرآن ١١/٢٧٢.

لقد أصبح علم الاقتصاد في عصر التخصص الراهن فناً أكثر منه علماً، فهو يشتق من مذهبية عامة، ويدرس دراسة حسابية آثار تطبيق مبادئه على مجتمع شديد التعقيد. **فهل يجوز لنا أن نلوم الاقتصاديين على إغفالهم القيم الإنسانية**، أم نقبل منهم هذا الموقف الذي يتسق في الواقع مع المثالية السائدة، التي تتطلب منهم هذا الإغفال؟

إن كان هناك لوم، فليوجه إلى المثالية وليس إلى الاقتصاد الوضعي..

وإن كان هناك فرق بين الاقتصاد الإسلامي وغيره من ضروب الاقتصاديات فذاك هو الفرق بين الإسلام كمثالية أو مذهبية، وبين سائر المثاليات والمذهبيات(١).

واستعمال مصطلح النماء، والتنمية ليس من ابتداع الفقهاء، بل هو سنة قديمة، تلقاها الفقهاء عن السلف الصالح – رحمهم الله تعالى –.

قال مجاهد(٢) – رحمه الله –: كل مال لليتيم ينمى، أو قال: كل شيء من بقر أو غنم، أو زرع، أو مال يضارب به فزكه(٣).

وقال خصيف(٤) – رحمه الله –: كل مال لليتيم ينمى أو يضارب به فزكه(٥).

١٦ – أما الدكتور محمد نعيم ياسين فلنا معه وقفات في بحثه «النماء»:

الوقفة الأولى:

أنه انتقد الفقهاء بأن آراءهم اضطربت اضطراباً ظاهرا في إعمال شرط

---

(١) فقه الزكاة المعاصر ١٩٨.
(٢) مجاهد بن جبير، أعلم التابعين بالتفسير ومعاني القرآن، توفي عام ١٠٣هـ [ديوان الإسلام للغزي رقم ١٨٠١].
(٣) الأموال لأبي عبيد رقم ١٣٢٣.
(٤) خصيف بن عبدالرحمن الجزري، مولى عثمان بن عفان، توفي عام ١٣٩هـ [تهذيب الكمال للمزي رقم ١٦٩٣].
(٥) الأموال لأبي عبيد رقم ١٣٣١.

النماء، فأعملوه أحياناً، وأهملوه أحياناً، سواء من جهة العدم أو من جهة الوجود(١).

ولو تروى، ونظر في تعريف الشرط(٢) لما أصدر هذا الحكم المتعجل.

يقول القرافي – رحمه الله –:

والشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. فالأول احتراز من المانع. والثاني احتراز من السبب والمانع أيضا. والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب، فيلزم الوجود عند وجوده، أو قيام المانع فيقارن العدم.

فالمعتبر من المانع وجوده، ومن الشرط عدمه، ومن السبب وجوده وعدمه.

مثال الشرط: الحول في الزكاة؛ يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة، ولا يلزم من وجوده وجوبها؛ لاحتمال عدم النصاب، ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب. وكذلك جميع الشروط. أما إذا قارن وجود السبب فإنه يلزم وجوب الزكاة، ولكن لا لذاته، بل لذات وجود السبب، أو يقارن وجود الشرط قيام المانع، الذي هو الدين، فيلزم العدم، لكن للمانع لا لذات الشرط. فالشرط بالنظر إلى ذاته لا يلزم من وجوده شيء، وإنما يتأتى اللزوم من الأمور الخارجة. ولا تنافي بين عدم اللزوم بالنظر إلى الذوات، واللزوم بالنظر إلى الأمور الخارجة كما تقدم في السبب، وكذلك القول في تقرير المانع(٣).

ويقول الشاطبي – رحمه الله – في الرد على من انتقد اعتبار الضروريات والحاجيات والتحسينيات مقاصد للشريعة؛ لأنها لا تطرد: – هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها، فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه

---

(١) انظر النماء لنعيم ٢٠.
(٢) انظر فقرة ١٠.
(٣) شرح تنقيح الفصول ٨٢.

عن كونه كليا. وأيضا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.

وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحا في الكليات العقلية، كما نقول: (ماثبت للشيء ثبت لمثله عقلا)، فهذا لا يمكن فيه التخلف البتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة (ماثبت للشيء ثبت لمثله). فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات.

وأيضا فالجزئيات المتعلقة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي؛ فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة – عندنا – لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى؛ فالملك المترفه قد يقال: إن المشقة تلحقه، لكنا لا نحكم عليه بذلك؛ لخفائها. أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثم أمر آخر، وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها[(١)]، وإن كانت زجرا – أيضا – على إيقاع المفاسد، وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلي[(٢)].

ثم ننظر في المسائل التي أثارها كدليل لتناقض الفقهاء. ونرد عليه ما قاله من كلام الفقهاء أنفسهم – إن شاء الله تعالى –.

١٧ – الوقفة الثانية:

قوله: «فمن الأموال التي أغفل فيها هذا الشرط – أي النماء – المال الضمار[(٣)]، حيث أوجب الشافعية والحنابلة الزكاة فيه عن جميع السنين التي

---

(١) هذا رأي الجمهور، أما الحنفية فيرون أنه لا يحصل التطهر من الذنب في الآخرة إلا بتوبة الجاني [انظر المجموع المذهب ١/ ٤٠].

(٢) الموافقات ٢/ ٥٢ باختصار.

(٣) تفسير الضمار: أن يكون المال قائما، وينسد طريق الوصول إليه، كالعبد الآبق والضال، والمال الساقط في البحر، والذي أخذ مصادرة، والدين المجحود إذا لم تكن له بينة، ثم صار بأن أقر به عند الناس، والمدفون في الصحراء إذا خفي على المالك مكانه.

قال أبو عبيدة: المال الضمار: الغائب الذي لا يرجى، فإذا رجى فليس بضمار. وأصله =

غاب فيها عن مالكه؛ بالرغم من عدم تمكنه من تنميته، وظهور عذره في ذلك».

قوله السابق فيه قصور في نقل مذهب الشافعية والحنابلة.

قال البغوي - رحمه الله -:

المال المغصوب والمجحود والضال لا يجب على المالك إخراج زكاته ما لم يرجع إليه، فإذا رجع إليه بعد سنين؛ هل يلزمه إخراج زكاته لما مضى؟

نص في المواشي: أنه يزكيها لأحوالها. وقال في الدراهم والدنانير: لا يجوز فيها إلا واحد من قولين: إما أن لا زكاة فيها؛ لأنه يحول دونها. وإما أن يزكي للأحوال كلها؛ لأن ملكه عليها باق.

اختلف أصحابنا فيها: منهم من جعل فيها قولين:

أحدهما: - وبه قال أبو حنيفة -: لا يجب عليه زكاتها؛ لأن الملك كان منقطعاً عنه؛ كما لو باعه سنين، ثم اشتراه.

والثاني: - وهو الأصح -: يجب أن يزكيها لأحوالها؛ لأن ملكه كان باقيا عليها؛ كالمرهون[1].

= من الإضمار، وهو التغييب والاختفاء، ومنه أضمر في قلبه شيئا.

* صور المال الضمار:

أ - المال المغصوب إذا لم يكن لصاحبه على الغاصب بينة، فإن كانت له عليه بينة فليس بضمار.

ب - المال المفقود، إذ هو كالهالك، لعدم قدرته عليه.

ج - المال الساقط في البحر، لأنه في حكم العدم.

د - المال المدفون في برية أو صحراء إذا نسي صاحبه مكانه، ثم تنكره بعد زمان.

هـ - المال الذي أخذه السلطان مصادرة ظلما، ثم وصل إليه بعد سنين.

و - الدين المجحود الذي جحده المدين سنين علانية إذا لم يكن بينة، ثم صارت له بينة بعد سنين، بأن أقر الجاحد عند قوم به.

ز - المال الذي ذهب به العدو إلى دار الحرب.

ح - المال المودع عند من لا يعرفه إذا نسي سنين، ثم تنكره.

[انظر المغرب ٢/١٢، إيثار الإنصاف لسبط ابن الجوزي ٦٠، حاشية ابن عابدين ٢/٩].

(١) التهذيب للبغوي ٣/٣٤.

وقال أبو الخطاب الكلوذاني - رحمه الله -:

إذا ضل ماله، أو غصب، أو كان على رجل مفلس فجحده، أو سرق ثم رجع إليه لم يزكه لما مضى، نص عليه في رواية الأثرم، والميموني، وإبراهيم ابن الحارث، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي في القديم.

وروى عنه مهنا، وأبو الحارث أنه يزكيه لما مضى. وهو اختيار شيوخنا: الخرقي، وأبي بكر، وشيخنا. وبه قال الشافعي - في الجديد -.

وقال مالك: يزكيه لسنة واحدة[1].

واستدل الشافعية والحنابلة لمذهبهم بالنقل والعقل. أما النقل فبعموم الآثار التي وردت في إيجاب الزكاة في المال الذي بلغ النصاب، وحال عليه الحول.

قال رسول الله - ﷺ -: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[2].

وبما ورد عن بعض السلف - بخصوص المسألة - كعلي، وابن عباس، والزهري، وطاوس - رضي الله عنهم -.

قال علي - رضي الله عنه - في الدين المظنون: «إن كان صادقاً فليزكه إذا قبضه لما مضى»[3].

ومعلوم أن المسائل الجزئية تستثنى من القواعد عند ورود نص فيها كالإجارة والقرعة والعرايا[4].

واستدلوا من المعقول بما يلي:

١ - أن ملكه فيها باق - على حكم الأصل -؛ فوجب أن تلزمه الزكاة - على حكم الأصل -.

---

(١) الانتصار ٣/ ١٦٤.

(٢) سبق تخريجه في فقرة ٧.

(٣) الأموال لأبي عبيد ٥٢٨، الأموال لابن زنجويه ٣/ ٩٥٤، المصنف لعبدالرزاق ٤/ ١٠٤.

(٤) العرايا جمع عرية، وهي بيع الرطب في رؤوس النخل بتمر كيلا [معجم المصطلحات الاقتصادية ٢٤١]، وانظر القاعدة في: إحكام الفصول للجصاص ٤/ ٢٣٤، ٢٤٣.

٢ - أن جنس المال إذا كان ناميا وجبت فيه الزكاة، وإن كان النماء مفقودا، ألا ترى لو حبس ماله عن طلب النماء، حتى عدم الدر والنسل، وأرباح التجارات لم تسقط عنه الزكاة[١].

فإن كان هذا بالنسبة للمال المغصوب والمجحود، وما أشبهها، فمن باب أولى إيجاب الزكاة في الدين على مليء مقر به؛ وذلك لعموم الأدلة، ولأنه مال تام الملك، يمكن استيفاؤه؛ فوجبت فيه الزكاة كسائر الأموال، فإن لم يفعل فالتفريط من قبله، فلا تسقط الزكاة.

أو نقول: الزكاة تعتمد صفة الملتزم، وكمال الملك في النصاب، والحول.

وهذه الشروط موجودة؛ فثبت أنه كالمقبوض؛ بدليل أن الدائن يملك التصرف فيه بعوض وغير عوض[٢].

ومثل هذا يقال في المبيع الذي لم يقبضه المشتري، والموروث الذي لم يعلم به الوارث إلا بعد حولان الحول عليه. ولا يمكن أن نبني قاعدة للمسائل الشاذة.

قال الشاطبي - رحمه الله -:

القاعدة الكلية لا تقدم فيها قضايا الأعيان، ولا نوادر التخلف[٣].

١٨ - الوقفة الثالثة:

وأما اعتراضه على إيجاب الزكاة في مال الصغير والمجنون، مع عدم قدرتهما على تنمية أموالهما، وعدم إلزام الولي بالمتاجرة فيها[٤]؛ فالجواب عنه أن التنمية - هنا - حكمية، وإن لم تتوفر حقيقة. فالفقهاء لم ينقضوا قاعدتهم في أن المعتبر النماء الحكمي؛ فالخطاب المتعلق بإخراج الزكاة - هنا - من جنس خطاب الوضع.

---

(١) الحاوي للماوردي ٣/ ١٣٠، الممتع للتنوخي ٢/٨٨.
(٢) انظر [الممتع ٢/٨٧، الانتصار ٣/١٧٣، ١٧٤].
(٣) الموافقات ١/٢٥١، وانظر فقرة ١٥.
(٤) النماء ٢١.

قال القرافي – رحمه الله –:

خطاب الله تعالى قسمان: خطاب تكليف، متعلق بأفعال المكلفين، ومن ألحق بهم تبعا؛ كالصلاة والصيام. وخطاب وضع، يتعلق بنصب الأسباب والشروط والموانع، فلا يتوقف على التكليف في محالها؛ كالإتلاف سبب الضمان، ودوران الحول شرط لوجوب الزكاة، والجنون مانع من العبادة. بل معناه: قول الله تعالى: إذا وقع هذا في الوجود فرتبوا عليه هذا الحكم. وقد يقع معه التكليف كالزنى سبب الحد، والطهارة شرط الصلاة، والإحرام مانع من الطيب والصيد. فخطاب الزكاة عند أبي حنيفة من خطاب التكليف ليسقط عن الصبيان. وعندنا خطاب وضع، ويدل عليه ما في الترمذي: قال ﷺ: (ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة)[١]. وفي إسناده ضعف. وفي (الموطأ)[٢] عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه –: (اتجروا في أموال اليتامى، لا تأكلها الزكاة). والقياس على نفقات القرابات وقيم المتلفات.

سؤال: لو كان من خطاب الوضع لما اشترطت فيه النية، وقد اشترطت.

جوابه: خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف، ويغلب التكليف: كالنذور والكفارات، وقد يغلب خطاب الوضع ويكون التكليف تبعا. وها هنا كذلك، بدليل أخذها من الممتنع منها مع عدم النية. والنذور لا يقضى بها؛ لغلبة العبادة عليها[٣].

١٩ – الوقفة الرابعة:

وأما اعتراضه على الحنفية في إيجابهم الزكاة في الحلي المباح[٤]، فجوابه ما قاله الإسمندي – رحمه الله –:

---

(١) رواه الترمذي رقم ٦٤١، والدارقطني ٢/١١٠، والبيهقي ٢/٦، ورواه الشافعي مرسلاً رقم ٦٢٠ بدائع المنن، ورواه البيهقي في الكبرى ١٠٧١٤ موقوفاً على علي. وقال إسناده صحيح.

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ ٢/٣٢٥.

(٣) الذخيرة ٣/٥٢.

(٤) النماء ٢١.

والوجه فيه أن الزكاة حكم متعلق بوصف ملازم لعين الذهب والفضة، وهو الثمنية؛ فيبقى ما بقي العين؛ قياساً على حكم الربا؛ فإنه متعلق بوصف ملازم للذهب والفضة وهو الوزن أو الثمنية.

وإنما قلنا ذلك؛ لأن سبب وجوب الزكاة مال نام مقدر؛ لأن الزكاة في اللغة عبارة عن النماء والزيادة، إلا أن الحكم غير متعلق بحقيقة النماء؛ لأنه قد يحصل وقد لا يحصل، فتعلق الحكم بدليله، وهو التجارة. ولا يمكن أيضاً تعليقه بحقيقة التجارة؛ لأنها قد توجد وقد لا توجد، فتعلق بدليل التجارة، ودليل التجارة في الذهب والفضة الثمنية؛ لأنها داعية إلى التجارة، فكانت الزكاة متعلقة بوصف الثمنية. ووصف الثمنية ملازم لعين الذهب والفضة، وإنها باقية بعد الصياغة؛ لأن المعنى من الثمنية كونه بحال يقدر به مالية الأشياء ويتوصل إليها، وهو بهذه الصفة بعد الصياغة، فيبقى الحكم المتعلق، فتجب الزكاة[١].

٢٠ - الوقفة الخامسة:

أما الجواب عن اعتراضه على من لم يوجب الزكاة في كل أصناف الزروع والثمار[٢]، أن الزكاة لو كانت واجبة في الخضر لعلم ذلك في زمانه - ﷺ - وكان معلوماً بالمدينة. وبهذا استدل مالك على أبي يوسف بحضرة الرشيد، فرجع أبو يوسف إليه[٣].

وبمثل هذا يجاب عن اعتراضه على عدم إيجاب الزكاة في كل أنواع الحيوان، غير بهيمة الأنعام[٤]؛ لأن الأصل في العبادات التوقيف[٥]؛ قال رسول الله - ﷺ - عن الحمير عندما سئل عنها: «ما أنزل عليّ فيها شيء... الحديث»[٦].

---

(١) طريقة الخلاف للإسمندي مسألة رقم ٤.
(٢) النماء ٢٢.
(٣) الذخيرة ٣/٧٤.
(٤) النماء ٢٢.
(٥) القواعد النورانية لابن تيمية ١١٢.
(٦) سبق تخريجه فقرة ٧.

وخصوصاً أن هذه الأشياء كانت معروفة في أيام الرسول - ﷺ -، ولم يوجب فيها شيئا. والخير في الاتباع، والشر في الابتداع. ثم إن من يمتلك كميات تجارية من هذه الأشياء، لا بد - في الغالب - أن يتاجر بها؛ فتجب فيها زكاة التجارة.

كما أن الفقهاء قد راعوا - هنا - قاعدة أخرى كلية، وهي مقصد حفظ الأموال، وهي قاعدة قطعية[١]. ومعلوم أنه إذا تعارضت قاعدة قطعية مع قاعدة ظنية[٢]. أخذ بمقتضى القاعدة القطعية[٣].

وبهذا يرد على استدلال الدكتور محمد نعيم بعمومات الأدلة التي وردت في إيجاب الزكاة في الأموال[٤]؛ مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً...الآية﴾[٥]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ...﴾[٦]، وقوله ﷺ: «أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم... الحديث»[٧].

وأنقل هنا كلاما نفيسا للإمام ابن رشد الجد - رحمه الله - يوضح هذه المسألة، ويجلي شبهاتها، قال - رحمه الله -:

وإنما ورد في القرآن الأمر بالزكاة بألفاظ مجملة وعامة. فالمجمل منه ما لا يفهم المراد منه من لفظه، ويفتقر في البيان إلى غيره مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[٨]، فلا يفهم من هذا اللفظ جنس الحق ولا مقداره، ولا يمكن امتثال الأمر به إلا بعد بيان. ومثل هذا اللفظ إذا ورد وجب اعتقاد وجوب المراد به إلى أن يرد البيان.

---

(١) انظر [الموافقات ٣/٧، شرح مختصر المنتهى للعضد ٢/٢٤٠].
(٢) وهي قاعدة «إيجاب الزكاة في الأموال النامية».
(٣) انظر غاية الوصول للأنصاري ١٤٠.
(٤) النماء ٣٣.
(٥) التوبة: آية ١٠٣.
(٦) المعارج: آية ٢٤.
(٧) سبق تخريجه فقرة (٥).
(٨) الأنعام: آية ١٤١.

والعام: ما ظاهره استغراق الجنس، فيجب امتثال الأمر به بحمله على عمومه حتى يأتي ما يخصصه، مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾(١)، وما أشبه ذلك. فالظاهر في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾؛ أن الزكاة تؤخذ من جميع أصناف الأموال، ومن القليل والكثير منها؛ إذ لم يخص شيئا من ذلك دون شيء، وقوله تعالى: ﴿صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ من المجمل الذي يفتقر إلى بيان؛ إذ لا يفهم من نفس هذا اللفظ قدر الصدقة التي يقع بها التطهير والتزكية. فالآية مشتملة على نص لا يحتمل التأويل، وعلى عموم يحتمل التأويل، وعلى مجمل يفتقر إلى البيان والتفسير، لأنها نص في الأخذ، وفي أنه ﷺ مأمور به، وعموم في الأموال، ومجمل في المقدار.

واختلف في قول الله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ﴾(٣)، وما أشبه هذه الألفاظ هل هي مجملة تفتقر إلى بيان؟ أو عامة يجب حملها على عمومها حتى يرد ما يخصصها؟ والأصح أنها مجملة، مفتقرة إلى البيان.

وقد بين رسول الله ﷺ مجمل القرآن في الزكاة وغيرها، وخصص عمومه المراد به الخصوص قولا وعملا، كما أمره الله - تعالى - به؛ حيث يقول في كتابه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(٤)، فبين النبي ﷺ مم تؤخذ الزكاة من الأموال، وممن تؤخذ من الناس، وكم يؤخذ منها، ومتى تؤخذ فقال: «ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة»(٥) فدل أن الزكاة لا تجب في العروض المقتناة لغير التجارة، وأنها خارجة عن عموم قول الله عز وجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾. والحلي المتخذ للباس

---

(١) التوبة: آية ١٠٣.

(٢) وردت في سور عديدة، منها سورة البقرة: آية ٤٣.

(٣) المؤمنون: آية ٤.

(٤) النحل: آية ٤٤.

(٥) رواه البخاري رقم ١٣٩٤، ومسلم رقم ٩٨٢.

مخصص من العموم المذكور بالقياس على ذلك عند مالك وجميع أصحابه. وقال ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[1]، فتبين أن ما دون هذه المقادير لا زكاة فيها، وأنها مخصصة من العموم، خارجة عنه. ولذلك بين النبي ﷺ مقدار الزكاة فقال: «هاتوا إلي ربع العشر: من كل أربعين درهماً درهماً»[2].

وفي قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» دليل على أن الزكاة لا تجب في الفواكه، ولا في الخضر، وإنما تجب فيما يوسق ويدخر قوتا من الأقوات، الحبوب والطعام. وهو مذهب مالك وجميع أصحابه، إلا ابن حبيب فإنه أوجب الزكاة في الفواكه، فخرجت الفواكه والخضر بذلك عند مالك من عموم قول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾، ومن عموم قول النبي ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر، وفيما سقي بالنضج نصف العشر»[3]. وذكر التمر في حديث أبي سعيد الخدري[4] في بعض الروايات عنه محمول عند أهل العلم على أنه خرج على سؤال سائل، فلا تعلق لأحد بظاهره في إسقاط الزكاة مما يوسق مما عدا التمر[5].

فإذا علمنا أن الأدلة التي استدل بها الدكتور نعيم إما مجملة تحتاج إلى بيان، وإما عامة قد دخلها التخصيص، سلمت أدلة الفقهاء عن المعارض، وبقيت على عمومها في وجوب مراعاة حق الأموال الخاصة.

قال القاضي الباجي – رحمه الله –:

فتخصيص ما قد اتفق على تخصيصه أولى، وحمل العموم الذي سلم من التخصيص على عمومه أظهر. وأيضا فإن جماعة من القائلين بالعموم يقولون: إنه إذا خصص العموم فقد صار مجازا. فالتعلق بالحقيقة أولى من التعلق بالمجاز[6].

---

(١) رواه البخاري رقم ١٣٤٠، ومسلم رقم ٩٨٠.
(٢) رواه أبو داود رقم ١٥٧٤، والترمذي رقم ٦٢٠، والنسائي رقم ٢٤٧٧ وغيرهم.
(٣) رواه البخاري ١٤١٢، ورواه مسلم بالمعنى رقم ٩٨١.
(٤) رواه البخاري رقم ١٣٩٠، ومسلم رقم ٩٧٩.
(٥) المقدمات الممهدات لابن رشد ١/٢٧٥، وما بعدها باختصار، وانظر [المحلى ٥/٣٣٨، تحفة المحتاج للهيتمي ٣/٢٠٨].
(٦) إحكام الفصول فقرة ٨٢١.

٢١ - الوقفة السادسة:

أما اعتراضه على إيجاب الزكاة على التاجر في حال خسارته[(١)] ففي غير محله، فالفقهاء قد طبقوا ما التزموه من السبب، وهو: «النصاب»، والملك التام «القدرة على التصرف»، والتمكن من النماء «الحول»، فالنتيجة الطبيعية لهذه المعادلة أن تنتج زكاة، إذا لم يوجد المانع وهو «الدين».

واعتراضه على النماء التقديري ليس في محله[(٢)]؛ لأن من القواعد الشرعية المستقرة: الأخذ بالتقدير والتقريب.

قال القرافي - رحمه الله -:

قاعدة: متى يثبت الشرع حكما حالة عدم سببه أو شرطه، فإن أمكن تقديرهما معه فهو أقرب من إثباته، وإلا عد مستثنى عن تلك القاعدة. كما أثبت الشرع الميراث في دية الخطأ، وهو مشروط بتقدم ملك الموروث، قرر العلماء الملك قبل الموت؛ ليصح التوريث. ولما صححنا عتق الإنسان عبده عن غيره، وأثبتنا الولاء للمعتق عنه؛ احتجنا لتقدير تقدم مثل ملكه للمعتق عنه قبل العتق؛ لأنه سبب الإجزاء عن الكفارة وثبوت الولاء. وذلك كثير في الأسباب والشروط والموانع؛ فيعبر العلماء عن هذه القاعدة بإعطاء المعدوم حكم الموجود، والموجود حكم المعدوم[(٣)].

٢٢ - الوقفة السابعة:

أما عدم إيجاب الإسلام الزكاة في أصول المستغلات والصناعات[(٤)]، فمن سبق الإسلام إلى تشجيع الاستثمار التنموي[(٥)]؛ حيث لم يوجب في أصول

---

(١) النماء ٢٦.
(٢) النماء ٣١.
(٣) الذخيرة ٣/٣٣.
(٤) انظر [المغني ٢/٦٢١، البدائع ٢/١١].
(٥) التنمية الاقتصادية هي الغاية الأساسية لمختلف السياسات الاقتصادية، وذلك لمواجهة تزايد الحاجات الفردية والجماعية (ارتفاع مستوى المعيشة) من ناحية، ولمواجهة =

هذه الاستثمارات زكاة (ضريبة)، بل جعلها في مداخيلها بالشروط المذكورة في كتب الفقه[(١)]-؛ لأن منحنيات العرض والطلب لهذه الأشياء طويلة الأجل[(٢)]، فإذا تعرضت إلى خسارة فليس من السهولة تخلص المستثمر منها، مما يؤدي إلى عدم الإقبال عليها، بعكس النقود أو الأسهم، فإن التخلص منها سهل، عند تعرضها لأي تغير[(٣)].

وكذلك هذه الأصول تتعرض للاستهلاك سواء أستعملت أم تركت؛ مما يدل على أنها ليست بمال نام؛ ولذا لم يتوفر فيها شرط إيجاب الزكاة[(٤)].

ولو أخذنا بتعريف الفقهاء للتجارة حين قالوا: بأنها «ما يعد للبيع والشراء بقصد الربح» – وهو تعريف يطابق التعريف الحديث عند الاقتصاديين – لوجدنا أن غالبية الطيبات في وقتنا الراهن تندرج تحت هذا التعريف الشامل. وأن معنى الحديث يحتمل إخراج الزكاة من حصيلة ما يعد للبيع[(٥)].

= المنافسة الدولية من ناحية أخرى. إن معرفة وتحليل عملية التنمية لا يمكن إن تتم إلا ضمن مرحلة طويلة؛ لأنها تمثل الحركة العميقة للنظام الاقتصادي بمجموعه بغض النظر عن الحركات الموسمية أو الدورية. ويلجأ الاقتصاديون غالباً لمعرفة حجم التنمية إلى الاعتماد بشكل خاص على مجمل الناتج القومي، فإذا كان ارتفاع حجم هذا الناتج أكبر من ارتفاع عدد السكان، فمعنى ذلك أن مجمل الناتج الفردي قد ارتفع؛ وبالتالي التنمية قد تحققت. أما إذا حصل العكس فليس هناك تنمية. [القاموس الاقتصادي د. علية ١٣٠].

(١) انظر الموسوعة الفقهية ٢٣/٢٣٦.

(٢) يقصد بالأجل القصير في التحليل الاقتصادي الجزئي: فترة زمنية تكون من القصر بحيث لا تتمكن المنشأة خلالها من تغيير كمية عامل أو أكثر من عوامل الإنتاج المستخدمة فيه، مثل الأرض والمباني. وتنقسم عوامل الإنتاج في المنشأة في هذا الأجل إلى عوامل ثابتة ومتغيرة. ويقصد بالأجل الطويل في هذا التحليل: فترة زمنية تكون من الطول بحيث تتمكن المنشأة خلالها من تغيير كمية كافة عوامل الإنتاج المستخدمة فيه بلا استثناء، وعلى هذا تكون جميع عوامل الإنتاج في هذا الأجل متغيرة. [انظر أثر الزكاة على تشغيل الموارد الاقتصادية للسحيباني ٩٦].

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر [التطبيق المعاصر للزكاة د. شوقي شحاته ١٨٨، فقه الزكاة المعاصر ١٤٠].

(٥) فقه الزكاة المعاصر ١٠٨.

وبما أن التاجر يحسب في تكلفة الإنتاج كل عوامل الإنتاج بما في ذلك استهلاك آلات الإنتاج، فتكون آلات الإنتاج قد دخلت بالفعل في الوعاء الزكوي؛ لأن الزكاة في قيمة المعد للبيع، واستهلاك الآلات محسوب في قيمة السلعة - والله أعلم -.

٢٣ - الوقفة الثامنة:

أما عن اعتراضه على أثر النية في تحويل السلعة التجارية إلى عرض قنية، دون العكس[١].

فقد أجاب عنه الإمام القرافي - رحمه الله - فقال:

الفرق من وجهين:

الأول: أن الأصل في العروض: القنية، فيرجع إلى أصلها بالنية، ولا يخرج عنه، كما لا يرجع المقيم مسافراً؛ لأن الأصل الإقامة حتى ينضاف إليها فعل الخروج، ويصير مقيما بها لسلامتها عن معارضة الأصل.

الثاني: أن حقيقة القنية: الإمساك وقد وجد، وحقيقة البيع: الربح ولم يوجد، وقال أشهب: لا تبطل التجارة بالنية؛ فإن الفعل السابق - وهو الشراء للتجارة - أقوى من النية، فإنه مقصد وهي وسيلة، والمقاصد مقدمة على الوسائل[٢].

---

(١) النماء للدكتور نعيم ٢٧.

(٢) الذخيرة ٣/٢٠، وانظر تهذيب الفروق للمالكي ٢/١٩٣.

نتائج البحث

١ – النماء: الزيادة الناشئة من العين: كاللبن، والصوف، والكسب: الزيادة الحاصلة بسبب العين، وليست بعضا منها: كالأجرة، والكسب.

٢ – النماء ينقسم إلى قسمين: نماء حقيقي، ونماء تقديري، وهو التمكن من الإنماء.

٣ – مستند الفقهاء في اعتبار النماء التقديري قاعدة «إقامة السبب الظاهر مقام المعنى الخفي – عند تعذر الوقوف عليه –».

٤ – القول باعتبار النماء في الزكاة سنة قديمة، وليس من ابتداع الفقهاء – كما زعم بعضهم –.

٥ – أجمع الفقهاء على أنه لا زكاة في مال غير نام.

٦ – الحكمة في إيجاب الزكاة في الأموال النامية: التسهيل على المزكي، ومواساة الفقير بشيء لا يؤدي إلى فقر المزكي.

٧ – الأموال ثلاثة أقسام: مال نام بنفسه: كالزروع والمواشي، ومال مرصد للنماء: كالدراهم والدنانير، ومال غير نام: كعروض القنية.

٨ – المال النامي بنفسه ينقسم إلى قسمين: قسم يتكامل نماؤه بوجوده: كالزروع والثمار، وقسم لا يتكامل نماؤه إلا بمضي مدة بعد وجوده: كالمواشي وأموال التجارة.

٩ – الفرق بين المال النامي بنفسه والمرصد للنماء: أن الأول النماء فيه تابع للملك لا للعمل، بعكس الثاني.

١٠ – ما يتكامل نماؤه بوجوده تجب زكاته عند كمال وجوده، ولا يحتاج إلى مرور الحول، بعكس الآخر.

١١ – النصاب سبب وجوب الزكاة؛ لأنه علامة على الغنى.

١٢ – النماء شرط السبب بالنسبة لوجوب الزكاة، وشرط السبب ما كان عدمه مخلاً بحكمة السبب.

١٣ – اتفق الفقهاء على أن النماء ليس سبباً أو علة لوجوب الزكاة.

١٤ – النماء ليس جزء السبب بالنسبة للزكاة.

١٥ – لم يصب من نسب إلى الإمام مالك أنه لا يعتبر النماء في الزكاة؛ لأن نصوص مالك على خلاف ذلك.

١٦ – لم يصب من نسب إلى الإمام الشيرازي أو النووي أنهما لا يشترطان النماء لوجوب الزكاة.

١٧ – لا اعتبار بكلام ابن حزم أو الظاهرية بنفي اعتبار النماء؛ لأنهم من نفاة القياس، والعلماء لا يعتبرون خلافهم.

١٨ – تخلف بعض المسائل الجزئية لا يعتبر قادحاً في كلية القواعد الشرعية الاستقرائية.

١٩ – لا يتكلم الفقهاء في مسألة شرعية إلا عن دليل نقلي أو عقلي صح عندهم الاستدلال به.

٢٠ – خطاب الزكاة – عند جمهور الفقهاء – من خطاب الوضع، لا يتوقف على شروط خطاب التكليف.

٢١ – إيجاب الحنفية للزكاة في الحلي المستعمل بسبب أنه مال نام تقديرا.

٢٢ – لم يوجب الجمهور الزكاة في الفواكه والخضر، ولم يوجب أحد الزكاة في كل أنواع الحيوان عدا بهيمة الأنعام؛ لعدم ورود نص فيها، مع وجودها في زمن النبي ﷺ؛ لأن الأصل في العبادات التوقيف.

٢٣ – إذا تعارضت قاعدتان إحداهما قطعية والأخرى ظنية عمل بمقتضى القاعدة القطعية.

٢٤ – الأمر بالزكاة في القرآن الكريم ورد بألفاظ مجملة تكفلت السنة ببيانها، أو عامة خصصتها السنة المطهرة.

٢٥ – تخصيص ما اتفق على تخصيصه أولى، وحمل العموم الذي سلم من التخصيص على عمومه أظهر.

٢٦ – إيجاب الزكاة على التاجر الخاسر نتيجة طبيعية للقاعدة الأصولية القائلة: إذا وجد السبب والشرط وانعدم المانع نتج الحكم.

٢٧ - من قواعد الشرع إعطاء المعدوم حكم الموجود، والموجود حكم المعدوم؛ عند ثبوت حكم شرعي انعدم سببه أو شرطه.

٢٨ - سبق الإسلام إلى تشجيع الاستثمار التنموي بعدم إيجاب الزكاة في أصول المستغلات والصناعات.

٢٩ - المشتغلون بالصناعة والعقارات وغيرهما يعدون منتجاتهم للتجارة؛ لذا تجب عليهم زكاة التجارة - بشروطها -.

٣٠ - الأصل في العروض القنية، فترجع إلى أصلها بالنية.

التوصيات

١ - الإجماع حجة شرعية، لا يجوز للعلماء الخروج عنه عند ثبوته، لذا ينبغي للمجامع الفقهية إخراج موسوعة للمسائل المجمع عليها؛ ليلتزم بها الباحثون.

٢ - لا يجوز لكل أحد أن يتجرأ على الكلام في المسائل الشرعية، إلا أهل الذكر؛ لذا ينبغي إصدار ضوابط وقيود للباحثين، يلتزمونها في بحوثهم الشرعية.

٣ - لا يجوز لأحد أن يحكم على كلام الفقهاء إلا بعد أن يعرف مصطلحاتهم وضوابطهم، لذا صار واجبا على المراكز العلمية الشرعية إصدار كتب بهذه المصطلحات والضوابط، مع تبيين الكتب المعتمدة في كل مذهب.

وبهذا القدر نكتفي، والحمد لله على توفيقه

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله، حبيبنا محمد ﷺ

وعلى آله وصحبه أجمعين

المراجع

أولاً - القرآن الكريم وعلومه:

١ - **القرآن الكريم:**

طباعة الفجر الإسلامي واليمامة للطباعة والنشر، دمشق - ط٢ - ١٤١٤هـ

ومعه:

- كلمات القرآن - للشيخ حسنين محمد مخلوف.

- أسباب النزول - للإمام علي بن أحمد الواحدي، المتوفى ٤٨٦هـ.

- التبيان في آداب حملة القرآن - للإمام يحيى بن شرف النووي، المتوفى ٦٧٦هـ.

- المعجم المفهرس لكلمات القرآن الكريم - للشيخ علي زاده الحسيني.

- المعجم المفهرس لمواضيع آيات القرآن الكريم - للأستاذ مروان العطية.

٢ - **الجامع لأحكام القرآن:**

للإمام محمد بن أحمد القرطبي، المتوفى ٦٧١هـ.

دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - ط٣ - ١٣٨٧هـ.

٣ - **مفردات ألفاظ القرآن:**

للإمام الحسين بن محمد الأصفهاني، المعروف بالراغب، المتوفى ٥٠٢هـ.

تحقيق صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت، ط١ - ١٤١٢هـ.

ثانياً - الحديث الشريف وعلومه:

١ - **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير:**

للحافظ أحمد بن علي العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ.

تحقيق حسن بن قطب، مؤسسة قرطبة، القاهرة ط١ - ١٤١٦هـ.

٢ - **تهذيب الكمال في أسماء الرجال:**

للحافظ يوسف بن عبدالرحمن المزي، المتوفى ٧٤٢هـ.

تحقيق د. بشار معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ - ١٤٠٣هـ.

٣ - **الجامع الصحيح المسند:**

للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى ٢٥٦هـ.

ضبط د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة - دمشق، ط٤ - ١٤١٠هـ.

٤ - **الجامع الصحيح:**

للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، المتوفى ٢٦١هـ.

ضبط محمد فؤاد عبدالباقي، دار ابن حزم، بيروت ط١ - ١٤١٦هـ.

٥ - **الجامع الصحيح:**

للإمام محمد بن عيسى الترمذي، المتوفى ٢٧٩هـ.

تحقيق أحمد شاكر وآخرين، مصطفى الحلبي، القاهرة ط١ - ١٣٥٦هـ.

٦ - **سنن أبي داود:**

للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى ٢٧٥هـ.

تحقيق عزت الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث، حمص ط١ - ١٣٨٨هـ.

٧ - **سنن الدارقطني:**

للإمام علي بن عمر الدارقطني، المتوفى ٣٨٥هـ.

ومعه التعليق المغني علي الدارقطني.

للشيخ محمد شمس الحق العظيم آبادي، المتوفى ١٣٢٩هـ.

تصحيح السيد عبدالله المدني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة - ١٣٨٦هـ.

٨ - **السنن الكبرى:**

للإمام البيهقي.

ومعه الجوهر النقي.
للعلامة علاء الدين بن علي المارديني، المتوفى ٧٤٥هـ.
مطبعة مجلس المعارف العثمانية، الهند ط١ – ١٣٤٦هـ.

٩ – شرح موطأ الإمام مالك:

للشيخ محمد بن عبدالباقي الزرقاني، المتوفى ١١٢٢هـ.
ومعه الموطأ برواية – يحي الليثي –
مصطفى الحلبي – القاهرة، ط١ – ١٣٨١هـ.

١٠ – لسان الميزان:

للحافظ العسقلاني
دار إحياء التراث العربي– بيروت، ط١ – ١٤١٦هـ.

١١ – المجتبى:

للإمام أحمد بن شعيب بن علي النسائي، المتوفى ٣٠٣هـ.
وزهر الربا على المجتبى.
للإمام عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، المتوفى ٩١١هـ.
دار المعرفة – بيروت، ط٤ – ١٤١٨هـ.

١٢ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:

للحافظ نور الدين الهيثمي.
تحقيق عبدالله الدرويش، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ.

١٣ – المسند:

للإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المتوفى ٢٤١هـ.
تحقيق أحمد شاكر.
دار المعارف للطباعة بمصر، ط٢ – ١٣٦٨هـ.
وتكملة تحقيق حسن قطب.
مؤسسة قرطبة – القاهرة، ط١ – ١٤١٨هـ.

١٤ - المصنف:

للإمام عبدارزاق بن همام الصنعاني، المتوفى ٢١١هـ.

تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - جوهانسبرغ، ط١ - ١٣٩٠هـ.

١٥ - المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود:

للشيخ محمود خطاب السبكي.

إشراف د. عبدالعظيم خطاب، دار النصر - القاهرة، ط٢ - ١٤١١هـ.

١٦ - الموطأ:

للإمام مالك بن أنس الأصبحي، المتوفى ١٧٩هـ.

تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة ١٣٨٧هـ.

١٧ - نصب الراية لأحاديث الهداية:

للحافظ عبدالله بن يوسف الزيلعي، المتوفى ٧٦٢هـ.

ومعه:

- فقه أهل العراق.

للشيخ محمد زاهد الكوثري، المتوفى ١٣٧١هـ.

- بغية الألمعي في تخريج الزيلعي.

للعلامة قاسم بن قطلوبغا الحنفي، المتوفى ٨٧٩هـ.

- دراسة حديثية مقارنة.

للشيخ محمد عوامة.

تصحيح محمد عوامة، دار القبلة، ومؤسسة الريان، والمكتبة المكية ط١ - ١٤١٨هـ.

١٨ - النهاية في غريب الحديث والأثر:

للعلامة المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، المتوفى ٦٠٦هـ.

تحقيق طاهر الزاوي، محمود الطناحي، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني.

ثالثاً - الفقه وأصوله:

١ - **الإحكام في أصول الأحكام:**

للإمام علي بن أبي علي الآمدي، المتوفى ٦٣١هـ.

تحقيق عبدالرزاق عفيفي، مؤسسة النور، الرياض ط١ - ١٣٨٧هـ.

٢ - **الاعتناء في الفرق والاستثناء:**

للشيخ محمد بن أبي بكر البكري، المتوفى ٨٧١هـ.

تحقيق عبدالموجود، ومعوض، دار الكتب العلمية - بيروت،ط١ - ١٤١١هـ.

٣ - **أصول السرخسي «تمهيد الفصول في الأصول»:**

للإمام محمد بن أحمد السرخسي، المتوفى ٤٩٠هـ.

تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة - بيروت ١٣٩٣هـ

٤ - **الإفصاح عن معاني الصحاح:**

للوزير يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي، المتوفى ٥٦٠هـ.

المؤسسة السعيدية - الرياض.

٥ - **الأموال:**

للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام، المتوفى ٢٢٤هـ.

تحقيق د. محمد عمارة - دار الشروق - بيروت، ط١ - ١٤٠٥هـ.

٦ - **الأموال:**

للإمام حميد بن زنجويه - المتوفى ٢٥١هـ.

تحقيق د. شاكر فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض - ط١ - ١٤٠٦ هـ.

٧ - **الانتصار في المسائل الكبار:**

للإمام محفوظ بن أحمد الكلوذاني، المتوفى ٥١٠هـ.

تحقيق د. سليمان العمير وآخرين، مكتبة العبيكان - الرياض، ط١ - ١٤١٣هـ.

٨ - **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف:**

للقاضي علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، المعروف بالمنقح، المتوفى ٨٨٥هـ.

تحقيق الفقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢ - ١٤٠٠هـ.

٩ - **إيثار الإنصاف في آثار الخلاف:**

للعلامة يوسف بن فرغلي، المعروف بسبط ابن الجوزي، المتوفى ٦٥٤هـ.

تحيق ناصر الخليفي، دار السلام - القاهرة، ط١ - ١٤٠٨هـ.

١٠ - **إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل:**

للعلامة عبدالرحيم بن عبدالله الزريراني، المتوفى ٧٤١هـ.

تحقيق عمر السبيل، جامعة أم القرى - مكة المكرمة ١٤١٤هـ.

١١ - **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرح:**

للإمام عبيدالله بن عمر الدبوسي، المتوفى ٤٣٠هـ.

تحقيق عبدالرحيم الأفغاني، آلة طابعة - ١٤٠٣هـ.

١٢ - **إحكام الفصول في أحكام الأصول:**

للإمام سليمان بن خلف الباجي، المتوفى ٤٧٤هـ.

تحقيق عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١ - ١٤٠٧هـ.

١٣ - **البحر الرائق شرح كنز الدقائق:**

للعلامة ابن نجيم.

ومعه منحة الخالق على البحر الرائق.

للعلامة ابن عابدين.

- تكملة البحر الرائق.

للشيخ محمد بن حسين الطوري، المتوفى بعد ١١٣٨هـ.

دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، ط٣.

١٤ - **البحر المحيط في أصول الفقه:**

للإمام محمد بن بهادر الزركشي، المتوفى ٧٩٤هـ.

تحقيق العاني وزملائه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، ط١ – ١٤٠٩هـ.

١٥ – **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:**

للإمام علاء الدين بن سعيد الكاساني، المتوفى ٥٨٧هـ.

دار الكتاب العربي – بيروت، ط٢، ١٣٩٤هـ.

١٦ – **البناية شرح الهداية:**

للإمام العيني.

ومعه حاشية للرامفوري.

للشيخ محمد الرامفوري.

دار الفكر – بيروت – ط٢ – ١٤١١هـ.

١٧ – **تحفة الحبيب على شرح الخطيب:**

للشيخ سليمان بن شعيب البجيرمي، المتوفى ٩١٢هـ.

ومعه الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع.

للعلامة محمد الشربيني الخطيب، المتوفى ٩٧٧هـ.

دار المعرفة – بيروت ١٣٩٨هـ.

١٨ – **التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير:**

للعلامة محمد بن محمد بن محمد الحلبي، المعروف بابن أمير الحاج، المتوفى ٨٧٩هـ.

ومعه: نهاية السول في شرح منهاج الأصول.

للعلامة عبدالرحيم بن حسين القرشي الإسنوي، المتوفى ٧٧٢هـ.

المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق – القاهرة، ط١ – ١٣١٦هـ.

١٩ – **التلقين:**

للقاضي عبدالوهاب بن علي البغدادي، المتوفى ٤٢٢هـ.

تحقيق محمد الغاني، دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ.

٢٠ - **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح:**

للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المتوفى ٧٩٢هـ.

ومعه: التوضيح شرح التنقيح.

٢١ - **التمهيد في أصول الفقه:**

للإمام محفوظ بن أحمد الكلوذاني، المتوفى ٥١٠هـ.

تحقيق د. أبو عمشة، د. علي، جامعة أم القرى - مكة، ط١ - ١٤٠٦هـ.

٢٢ - **التهذيب في فقه الإمام الشافعي:**

للإمام الحسين بن مسعود البغوي، المتوفى ٥١٦هـ.

تحقيق عبدالموجود، ومعوض، دار الكتب العلمية، بيروت ط١ - ١٤١٨هـ.

٢٣ - **تيسير التحرير:**

للعلامة محمد أمين بن محمد الحسيني البخاري، المتوفى نحو ٩٧٢هـ.

مصطفى الحلبي - القاهرة - ١٣٥٠هـ.

٢٤ - **جامع الأمهات:**

للإمام جمال الدين بن عمر بن الحاجب، المتوفى ٦٤٦هـ.

تحقيق الأخضر الخضري، اليمامة للطباعة والنشر - دمشق، ط١ - ١٤١٩هـ.

٢٥ - **حاشية نسمات الأسحار:**

للعلامة ابن عابدين.

ومعها شرح إفاضة الأنوار على متن المنار. للعلامة محمد علاء الدين الحصني، المتوفى ١.٢١٣هـ.

دار الكتب العربية - القاهرة.

٢٦ - **الحاوي الكبير شرح مختصر المزني:**

للإمام علي بن الحسن الماوردي، المتوفى ٤٥٠هـ.

ومعه:

- مختصر المزني.

للإمام إسماعيل بن يحيى المزني، المتوفى ٢٦٤هـ.

- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي.

للإمام محمد بن أحمد الأزهري، المتوفى ٣٧٠هـ.

تحقيق معوض، وعبدالموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ - ١٤١٣هـ.

٢٧ - الدرة المضيئة فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية:

لإمام الحرمين عبدالملك بن يوسف الجويني، المتوفى ٤٧٨هـ.

تحقيق د. عبدالعظيم الديب، إدارة إحياء التراث الإسلامي - قطر، ط١ - ١٤٠٦هـ.

٢٨ - الذخيرة:

للإمام أحمد بن إدريس القرافي، المتوفى ٦٨٤هـ.

تحقيق محمد أبو خبزة، دار المغرب الإسلامي - بيروت، ط١ - ١٩٩٤م.

٢٩ - رحمة الأمة في اختلاف الأئمة:

للشيخ محمد بن عبدالرحمن العثماني، المتوفى بعد ٧٨٠هـ.

تحقيق علي الشربجي، وقاسم النوري، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط١ - ١٤١٤هـ.

٣٠ - رد المحتار على الدر المختار - المعروف باسم حاشية ابن عابدين:

للعلامة ابن عابدين.

ومعه:

- الدر المختار شرح تنوير الأبصار.

للعلامة محمد علاء الدين بن علي الحصكفي، المتوفى ١٢١٣هـ.

- تكملة رد المختار.

للسيد محمد علاء الدين ابن عابدين، المتوفى ١٣٠٦هـ.

- تقريرات الرافعي.

للشيخ عبدالقادر بن مصطفى الرافعي، المتوفى ١٣٢٣هـ.

دار إحياء التراث العربي، بيروت ط٢ - ١٤٠٧هـ.

٣١ - الرسالة:

للإمام محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى ٢٠٤ هـ.

تحقيق أحمد شاكر - بدون بيانات.

٣٢ - شرح تنقيح الفصول:

للإمام القرافي.

تحقيق طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الفكر - بيروت، ط١ - ١٣٩٣هـ.

٣٣ - شرح حدود ابن عرفة:

للشيخ محمد الأنصاري الرصاع، المتوفى ٨٩٤هـ.

تحقيق أبو الأجفان والمعموري، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١ - ١٩٩٣م.

مكتبة محمد صبيح - القاهرة.

٣٤ - الشرح الصغير:

للعلامة أحمد بن محمد الدردير، المتوفى ١٢٠١هـ.

ومعه حاشية الصاوي.

للعلامة أحمد بن محمد الصاوي، المتوفى ١٢٤١هـ.

تحقيق د. مصطفى وصفي، دار المعارف، القاهرة - ١٣٩٢هـ.

٣٥ - الشرح الكبير:

للعلامة الدردير

ومعه حاشية الدسوقي.

للشيخ محمد بن أحمد الدسوقي، المتوفى ١٢٣٠هـ.

عيسى الحلبي – القاهرة.

٣٦ – **شرح اللمع:**

للإمام إبراهيم بن علي الشيرازي، المتوفى ٤٧٦هـ.

تحقيق عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط١ – ١٤٠٨هـ.

٣٧ – **شرح مختصر روضة الناظر:**

للعلامة سليمان بن عبدالقوي الطوفي، المتوفى ٧١٦هـ.

تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١ – ١٤٠٧هـ.

٣٨ – **شرح مختصر المنار:**

للعلامة قاسم بن قطلو بغا، المتوفى ٨٧٩هـ.

تحقيق زهير الناصر، دار ابن كثير، دار القلم الطيب – بيروت، ط١ – ١٤١٣هـ.

٣٩ – **شرح مختصر المنتهى:**

للقاضي عضد الدين الإيجي، المتوفى ٧٥٦هـ.

ومعه حاشية سعد الدين التفتازاني، المتوفى ٧٩١هـ.

– حاشية الشريف الجرجاني، المتوفى ٨١٦هـ.

المطبعة الأميرية الكبرى – بولاق، ط١ – ١٣١٦هـ.

٤٠ – **شفاء العليل:**

لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي، المتوفى ٥٠٥هـ.

تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد – بغداد ١٣٩٠هـ.

٤١ – **طريقة الخلاف في الفقه:**

للإمام محمد عبدالحميد الإسمندي، المتوفى ٥٥٢هـ.

د. محمد عبر البر، مكتبة دار التراث، القاهرة.

٤٢ - **الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة:**

للعلامة عمر بن إسحاق الغزنوي، المتوفى ٧٧٣هـ.

تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، مكتبة الإمام أبي حنيفة - بيروت - ط٢ - ١٤٠٩هـ.

٤٣ - **الفتاوى التتارخانية:**

للعلامة عالم بن العلاء الأنصاري، المتوفى ٧٨٦هـ.

تحقيق سجاد حسين، دار القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي - ط٢ - ١٤١٦هـ.

٤٤ - **فتح الغفار بشرح المنار:**

للعلامة ابن نجيم المصري.

ومعه حواشي البحراوي.

للشيخ عبدالرحمن البحراوي، المتوفى ١٣٢٢هـ.

مصطفى الحلبي - القاهرة ١٣٥٥هـ.

٤٥ - **فتح القدير بشرح العاجز الفقير:**

للإمام محمد بن عبدالواحد السيواسي - المعروف بابن الهمام - المتوفى ٨٦١هـ.

ومعه: شرح العناية على الهداية.

للعلامة محمد بن محمود البابرتي، المتوفى ٧٨٦هـ.

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط١ - ١٣٨٩هـ.

٤٦ - **الفروق:**

للإمام أحمد بن إدريس القرافي، المتوفى ٦٨٤هـ.

ومعه إدرار الشروق على أنوار الفروق.

للعلامة أبي القاسم بن عبدالله الأنصاري، المعروف بابن الشاط، المتوفى ٧٢٣هـ.

تهذيب الفروق والقواعد السنية.

للشيخ محمد علي بن حسين المالكي، المتوفى ١٣٦٧هـ.

دار المعرفة - بيروت.

٤٧ - **الفصول في الأصول:**

للإمام أحمد بن علي الرازي، المتوفى ٣٧٠هـ.

تحقيق د. عجيل النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢ - ١٤١٤هـ.

٤٨ - **الفروع:**

للإمام ابن مفلح المقدسي.

ومعه تصحيح الفروع.

للقاضي المرداوي.

تحقيق عبداللطيف السبكي - دار مصر للطباعة - القاهرة - ١٣٧٩هـ.

٤٩ - **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت:**

للعلامة عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، المتوفى ١٢٢٥هـ.

انظر: المستصفى.

٥٠ - **القواعد النورانية:**

لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، المتوفى ٧٢٨هـ.

تحقيق محمد الفقي، إدارة ترجمان السنة - باكستان، ط٢ - ١٤٠٢هـ.

٥١ - **كشاف القناع عن متن الإقناع:**

للعلامة منصور البهوتي.

تحقيق هلال مصيلحي، مكتبة النصر - الرياض.

٥٢ - **كشف الأسرار شرح المنار:**

للإمام عبدالله بن أحمد النسفي، المتوفى ٧١٠هـ.

معه شرح الأنوار على المنار.

للشيخ أحمد المعروف بملا جيون الصديقي، المتوفى ١١٣٠هـ.

دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ - ١٤٠٦هـ.

٥٣ - المبدع في شرح المقنع:

للعلامة إبراهيم بن محمد بن مفلح، المتوفى ٨٨٤هـ.

المكتب الإسلامي - دمشق ١٣٩٤هـ.

٥٤ - المبسوط:

للإمام السرخسي.

دار المعرفة - بيروت، ط٣ - ١٣٩٨هـ.

٥٥ - المجموع المذهب في قواعد المذهب:

للحافظ خليل بن كيكلدي العلائي، المتوفى ٧٦١هـ.

تحقيق د. محمد عبدالغفار الشريف، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ط١ - ١٤١٤هـ.

٥٦ - المجموع شرح المهذب:

للإمام النووي.

ومعه: تكملة المجموع.

للإمام علي بن عبدالكافي السبكي، المتوفى ٧٥٦هـ.

- فتح العزيز

للإمام عبدالكريم بن محمد الرافعي، المتوفى ٦٢٣هـ.

- التلخيص الحبير

للإمام ابن حجر العسقلاني

دار الفكر - بيروت.

٥٧ - المحلى:

للإمام علي بن محمد - المعروف بابن حزم الظاهري - المتوفى ٤٥٦هـ.

مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة ١٣٨٧هـ.
تحقيق زيدان أبو المكارم.
٥٨ - مراتب الإجماع:
للإمام ابن حزم الظاهري.
ومعه نقد مراتب الإجماع.
للإمام ابن تيمية.
دار الكتب العلمية - بيروت.
تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت.
٥٩ - المستصفى من علم الأصول:
لحجة الإسلام الغزالي.
ومعه فواتح الرحموت للأنصاري.
المطبعة الأميرية - القاهرة - ط١ - ١٣٢٢هـ.
٦٠ - المغني شرح مختصر الخرقي:
للإمام عبدالله بن أحمد بن قدامة، المتوفى ٦٢٠هـ.
ومعه الشرح الكبير.
للعلامة عبدالرحمن بن محمد بن قدامة، المتوفى ٦٨٢هـ.
دار الكتاب العربي - بيروت ١٣٩٢هـ.
٦١ - الممتع في شرح المقنع:
للعلامة المنجي بن عثمان التنوخي، المتوفى ٦٩٥هـ.
تحقيق د. عبدالملك بن دهيش، دار خضر - مكة، ط١ - ١٤١٨هـ.
٦٢ - منار السبيل في شرح الدليل:
للشيخ إبراهيم بن محمد بن ضويان، المتوفى ١٣٥٣هـ.
تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط٥ - ١٤٠٢هـ.

٦٣ – **المنثور في قواعد الفقه:**

للعلامة محمد بن بهادر الزركشي، المتوفى ٧٩٤هـ.

تحقيق د. تيسير فائق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت ط١ – ١٤٠٢هـ.

٦٤ – **المهذب في فقه الإمام الشافعي:**

للإمام إبراهيم بن علي الشيرازي، المتوفى ٤٧٦هـ.

ومعه النظم المستعذب في شرح غريب المهذب.

للشيخ محمد بن أحمد الركبي.

مصطفى الحلبي – القاهرة، ط٣ – ١٣٩٦هـ.

٦٥ – **الموافقات:**

للعلامة إبراهيم بن موسى الشاطبي، المتوفى ٧٩٠هـ.

تحقيق محمد دراز، دار المعرفة – بيروت.

٦٦ – **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل:**

للعلامة محمد بن محمد الرعيني، المتوفى ٩٥٤هـ.

ومعه التاج والإكليل.

للعلامة محمد بن يوسف المواق، المتوفى ٨٩٧هـ.

دار الفكر، بيروت، ط٣ – ١٤١٢هـ.

٦٧ – **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي:**

للمستشار سعدي أبو جيب.

دار الفكر، دمشق – ط٢ – ١٤٠٤هـ.

٦٨ – **موسوعة الفقه الإسلامي:**

لمجموعة من العلماء والباحثين.

وزارة الأوقاف – الكويت، ط٣ – ١٤٠٥هـ.

٦٩ - **موسوعة القواعد الفقهية:**

للدكتور محمد صدقي بن أحمد البورنو.

بدون بيانات.

٧٠ - **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين:**

للدكتور رفيق العجم.

مكتبة لبنان - بيروت، ط١ - ١٩٨٨م.

٧١ - **نزهة الخاطر العاطر:**

للشيخ عبدالقادر بن مصطفى الدومي، المتوفى ١٣٤٦هـ.

ومعه روضة الناظر وجنة المناظر.

للإمام ابن قدامة المقدسي.

دار الكتب العلمية.

٧٢ - **نفائس الأصول في شرح المحصول:**

للإمام القرافي.

تحقيق عبدالموجود ومعوض، مكتبة نزار الباز - مكة ط١ - ١٤١٦هـ.

٧٣ - **الوسيط في المذهب:**

للإمام الغزالي.

تحقيق د. علي القره داغي، وزارة الأوقاف - قطر، ط١ - ١٤١٣هـ.

رابعاً - المعاجم اللغوية والفنية:

١ - **الصحاح في اللغة والعلوم:**

إعداد نديم مرعشلي، وأسامة مرعشلي.

دار الحضارة - بيروت، ط١ - ١٩٧٤م.

٢ - **القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين:**

للدكتور محمد حامد عثمان.

دار الحديث – القاهرة، ط١ – ١٤١٦هـ.

٣ – **قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية:**

للدكتور محمد عمارة.

دار الشروق – بيروت، ط١ – ١٤١٣هـ.

٤ – **الكليات:**

للعلامة أيوب بن موسى الكفوي، المتوفى ١٠٩٤هـ.

تحقيق د. درويش والمصري، وزارة الثقافة – دمشق ١٩٧٤م.

٥ – **لسان اللسان – تهذيب لسان العرب –:**

المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، بإشراف الأستاذ عبدالله علي مهنا

دار الكتب العلمية، بيروت ط١ – ١٤١٣هـ.

٦ – **المصباح المنير:**

للعلامة أحمد بن محمد الفيومي، المتوفى ٧٧٠هـ.

بدون بيانات.

٧ – **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء:**

للدكتور نزيه حماد.

الدار العالمية للكتاب الإسلامي – الرياض، "٣ – ١٤١٥هـ.

٨ – **المعجم الوسيط:**

لمجموعة من العلماء، بإشراف مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

المكتبة العلمية – طهران.

٩ – **المغرب في ترتيب المعرب:**

للإمام ناصر بن عبدالسيد المطرزي، المتوفى ٦١٠هـ.

تحقيق محمود فاخوري، مختار، مكتبة أسامة بن زيد – حلب، ط١ – ١٣٩٩هـ.

خامساً - مراجع أخرى:

١ - أثر الزكاة على تشغيل الموارد الاقتصادية:

محمد بن إبراهيم السحيباني. شركة العبيكان - الرياض ط١ - ١٤١١هـ.

٢ - التطبيق المعاصر للزكاة:

للدكتور شوقي إسماعيل شحاتة.

دار الشروق، جدة، ط١ - ١٣٩٧هـ.

٣ - ديوان الإسلام:

للشيخ محمد بن عبدالرحمن الغزي، المتوفى ١١٦٧هـ.

تحقيق سيد كسروي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢ - ١٤١١هـ.

٤ - فقه الزكاة المعاصر:

للأستاذ محمود أبو السعود.

دار القلم، الكويت، ط٢ - ١٤١٢هـ.

٥ - القاموس الاقتصادي:

للدكتور محمد بشير علية.

المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط١ - ١٩٨٥م.

٦ - محاسنة الإسلام وشرائع الإسلام:

للعلامة محمد بن عبدالرحمن البخاري - المتوفى ٥٤٦هـ.

دار الكتب العلمية، بيروت.

٧ - مفهوم النماء في الزكاة:

د. رفيق يونس المصري.

آلة طابعة - بحث مقدم إلى الندوة التاسعة لقضايا الزكاة، بيت الزكاة - الكويت - ١٤٢٠هـ.

٨ - **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد:**

للعلامة إبراهيم بن محمد بن مفلح، المتوفى ٨٨٤هـ.

تحقيق د. عبدالرحمن العثيمين، مكتبة الرشد - الرياض، ط١ - ١٤١٠هـ.

٩ - **النماء: مفهومه وموقعه من أحكام الزكاة:**

للأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين.

آلة طابعة - بحث مقدم إلى الندوة التاسعة لقضايا الزكاة المعاصرة، بيت الزكاة - الكويت - ١٤٢٠هـ.

إجهاض جنين الاغتصاب
في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية
دراسة فقهية مقارنة

د. سعد الدين مسعد هلالي*

تقديم:

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، فقال جل شأنه ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾(١).

ومن عظمة وكمال هذا الدين: أن جعله الله قائماً على طرفين، يتحقق بهما ميزان الحياة. أما الطرف الأول: فهو إقامة المصالح، وأما الطرف الثاني: فهو درء المفاسد.

وصدق الله حيث يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾(٢).

(*) الأستاذ الزائر بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الكويت.

(١) سورة المائدة الآية ٣.

(٢) سورة النحل الآية ٩٠.

هذا، وقضية «إجهاض جنين الاغتصاب» من أهم القضايا التي تشغل الرأي العام في كل زمان ومكان يتجاهل فيه بعض البشر صفتهم الآدمية والإنسانية، فيتحولون إلى ذئاب بشرية لهتك أعراض العفيفات بالإكراه، وكثيراً ما يثمر هذا الإجرام الوحشي عن جنين بغير الطريق الشرعي، إن كتب له البقاء عاش ساخطاً ناقماً كارهاً للمجتمع العاجز عن حماية نسائه.

وتزداد أهمية تلك القضية في هذا العصر الذي انتشرت فيه الجرائم المنظمة الجماعية، والتي أساءت لتاريخ الإنسانية بعد أن عرفت نور الإسلام.

وتستمد تلك القضية أهميتها وخطرها من قضيتي الدماء والأعراض، وهما من الكليات الضرورية الخمس: (الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.) فإذا كان حفظ الدماء من الكليات الواجب حفظها لبقاء النفس البشرية فإن حفظ الأعراض من الانتهاك والاعتداء لا يقل أهمية، حيث يجب على كل مسلم ومسلمة أن يدفع عن عرضه بكل وسائل الدفع، ولو كلفه ذلك بذل حياته، ليلقى الله شهيداً، أو كان الثمن هو حياة مغتصبه الذي أهدر حرمة نفسه وعصمتها بالظلم والاعتداء.

وقد رأيت عرض تلك القضية الساخنة والشائكة في ستة مباحث وخاتمة، أما المباحث فهي: فقه عنوان البحث، أهمية الموضوع، تحرير محل النزاع، موضوع بحث القضية في الفقه الإسلامي، عرض القضية في فقه الجنايات، عرض القضية في فقه الصيال. وأما الخاتمة فتتضمن رأينا الشخصي في القضية.

ولا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر لجامعة الكويت وأسرة مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بها للحرص على معالجة القضايا العصرية التي تهم حاضر العالم الإسلامي.

والله تعالى أسال التوفيق والسداد، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، فهو سبحانه نعم المولى ونعم النصير.

المبحث الأول
فقه عنوان البحث

من المناسب قبل الغوص في مسائل البحث أن نقف مع عنوانه «حكم إجهاض جنين الاغتصاب» حيث يجمع بين أربعة مصطلحات، هي: الحكم، والإجهاض، والجنين، والاغتصاب.

(١) الحكم:

الحكم في اللغة: القضاء والعلم والتفقه، وأصله: المنع، يقال: حكم له، وحكم عليه، وحكم بينهم، أي قضى بينهم ومنعهم من خلافه[١].

والحكم في الاصطلاح الشرعي يعرفه علماء الأصول بأنه: خطاب الله – تعالى – المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء أو التخيير أو الوضع، والمراد به عند الفقهاء: أثر خطاب الله – تعالى – ومتعلقه، وليس الخطاب نفسه.

فالخطاب قد يكون إيجاباً أو ندباً، أو تحريماً، ونحو ذلك، أما أثر هذا الخطاب فيظهر في فعل المكلف الذي يوصف بأنه واجب أو مندوب أو محرم، ونحو ذلك.

والحكم الشرعي نوعان: تكليفي ووضعي. أما التكليفي فيتناول الاقتضاء، الذي هو الطلب للفعل أو للترك الجازم منهما (الفريضة والتحريم)، أو غير الجازم منهما (الندب والكراهة)، كما يتناول التخيير (الإباحة)، (وزاد الحنفية: الإيجاب بين الفريضة والندب، كما زادوا: الكراهة التحريمية بين الحرمة والكراهة المطلقة التنزيهية). أما الجمهور فيسوون بين الفرض والواجب، كما يسوون بين الكراهة.

وأما الحكم الوضعي: فيشمل جعل الشارع الشيء سبباً، أو شرطاً، أو

---

(١) لسان العرب، والمصباح المنير، والمعجم الوجيز – مادة «حكم».

مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً. (أو باطلاً، على ما ذهب إليه الحنفية من التفرقة بين الفاسد والباطل، باعتبار لحوق الخلل بالأصل أو بالوصف)(١).

والمراد بالحكم في عنوان بحثنا: الحكم التكليفي، والمقصود به: بيان أثره ومتعلقه في موضوع البحث من حيث بيان كونه حراماً أو مكروهاً أو مباحاً، وهذا هو ثمرة علم الفقه وأصوله.

(٢) الإجهاض:

الإجهاض في اللغة يطلق على صورتين: إلقاء الحمل ناقص الخلق، أو ناقص المدة، سواء من المرأة أو غيرها، وسواء أكان الإلقاء بفعل فاعل أم تلقائياً، يقال: أجهض الحامل، أي: أخرج جنينها لغير تمام، وأجهضت الحامل، أي: ألقت ولدها لغير تمام(٢).

وفي المعجم الوسيط: أن مجمع اللغة العربية أقر إطلاق كلمة إجهاض على خروج الجنين قبل الشهر الرابع، وكلمة إسقاط على إلقائه ما بين الشهر الرابع والسابع(٣).

وفي المعجم الوجيز: الإجهاض عند الأطباء: هو خروج الجنين من الرحم قبل نهاية الأسبوع الثامن من الحمل، والإسقاط في الطب: هو إلقاء المرأة جنينها بين الشهر الرابع والسابع(٤).

---

(١) مسلم الثبوت (١/٥٤)، نهاية السول للأسنوي (١/٧١)، التقرير والتحبير (٢/١١١)، المستصفى بهامش مسلم الثبوت (١/٦٥)، التوضيح (١/٤١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة (ص/٢١ ، ٢٢).

(٢) لسان العرب، والمصباح المنير، والقاموس المحيط – مادة «جهض». والأصل في الإجهاض أن يكون للناقة، ويقال للمرأة: أسقطت، ويجوز إطلاق الإجهاض على إسقاط المرأة مجازاً.

(٣) المعجم الوسيط – مادة «جهض».

(٤) المعجم الوجيز – مادة «جهض» (ص/١٢٤)، ومادة «سقط» (ص/٣١٤).

والإجهاض في اصطلاح الفقاء ليس له حد معين، غير أن استعمالهم لهذا اللفظ لا يخرج عن كونه معبراً عن خروج الجنين من رحم المرأة ناقص الخلق[(١)]، وكثيراً ما يعبرون عن الإجهاض بمرادفاته: كالإسقاط، والإلقاء والطرح، والإملاص. كما سيظهر ذلك - بإذن الله تعالى - في مسائل البحث.

والإجهاض في عرف الناس اليوم يراد به: خروج الجنين من رحم المرأة قبل أوانه، بما يودي بحياته غالباً، ومنه: العمد، ومنه: الخطأ.. الأمر الذي يمكن القول معه: بأن الإجهاض هو الاسم الظريف لقتل الجنين، وهو المراد هنا.

(٣) الجنين:

الجنين في اللغة: الولد ما دام في بطن أمه، وجمعه: أجنة أو أجنن، والجنين: كل مستور، وسمي الحمل جنيناً: لأنه استجن في البطن، أي استتر واختفى، ولذلك سمي كل من القبر والمقبور: جنيناً، وهو فعيل بمعنى مفعول، مثل قتيل بمعنى مقتول[(٢)].

والجنين في اصطلاح الفقهاء هو: الولد ما دام في الرحم، أو هو الحمل في بطن أمه بعد تخلقه[(٣)].

ويعرفه بعضهم بأنه: ما هو نفس من وجه دون وجه، أما وجه كونه نفساً فمن جهة النظر إلى أنه أهل لوجوب الحق له، وأما وجه كونه ليس نفساً فمن

---

(١) البحر الرائق (٨/٢٨٩)، حاشية البجير ي (٢/٢٥٠). ويجب التنويه - هنا - إلى الفرق بين تعريف الإجهاض المذكور وبين ثبوت جناية الإجهاض التي لا تثبت إلا بانفصال الجنين ميتاً عند الجمهور، كما سيأتي تفصيله في شروط تلك الجناية بمناسبة الحديث عن الشرط الثاني منها، وهو: سقوط الجنين من بطن أمه ميتاً، بإذن الله تعالى.

(٢) لسان العرب، والمصباح المنير، والمعجم الوجيز - مادة «جن».

(٣) هذا التعريف هو المفهوم من كلام الفقهاء في الجناية عليه، وصرح به ابن عابدين في حاشيته (٦/٥٨٧) دون أن يشترك بعد تخلقه، لكن صرح بذلك الشرط الصنعاني حيث قال: يعلم بأنه جنين بأن تخرج منه يد أو رجل - سبل السلام (٣/٢٣٨) - ط الرابعة - ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠م - مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

جهة النظر إلى أنه ليس أهلاً لوجوب الحق عليه[1].

ويعرفه بعضهم بأنه: كل ما طرحته المرأة مما يعلم أنه ولد[2].

وهذا التعريف الأخير يطلق الجنين على ما طرح، وهو ما يسمى بالسقط أو الأملاص أو المولود، والمراد هنا: الولد ما دام في رحم أمه.

والجنين يمر بأطوار ورد النص عليها في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾[3].

(٤) الاغتصاب:

الغصب في اللغة: أخذ الشيء قهراً وظلماً، والاغتصاب: مثله، يقال: غصبه منه، وغصبه عليه، بمعنى واحد، ويقال: غصب فلاناً على الشيء، أي: أكرهه عليه، فهو غاصب[4].

والغصب في اصطلاح الفقهاء يرد على المال ولم يوردوه على الشرف والعرض.

فالغصب عند الحنفية، هو: إزالة يد المالك عن ماله المتقوم على سبيل المجاهرة والمغالبة بفعل في المال[5].

وعرفه المالكية بأنه: أخذ مال قهراً تعدياً بلا حرابة[6].

---

(١) وهذا تعريف الحنفية – البحر الرائق (٨/٣٨٩)، بدائع الصنائع (٧/٣٢٥)، حاشية ابن عابدين المرجع السابق ص١٥.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي (٢/٢٥٩).

(٣) سورة المؤمنون – الآيات (١٢ ، ١٣ ، ١٤).

(٤) لسان العرب، والمصباح المنير، والمعجم الوجيز – مادة «غصب».

(٥) تبيين الحقائق (٥/٢٢١).

وعرفه الشافعية بأنه: الاستيلاء على حق الغير عدواناً[١].

وعرفه الحنابلة بأنه: الاستيلاء على مال الغير قهراً بغير حق[٢].

والمراد بالاغتصاب هنا: الإكراه على الزنا، أو الزنا بغير مطاوعة الطرف الآخر، واستعمال اصطلاح الاغتصاب في الإكراه على الزنا لا يتعارض مع أصل اللغة، بل ذكره بعض الفقهاء في بيان شروط إقامة حد الزنا، فيقول ابن أبي زيد القيرواني في رسالته «والنصراني إذا غصب المسلمة في الزنا قتل»[٣].

وذهب جمهور الفقهاء إلى إمكان تحقق الإكراه في الزنا، لكل من الرجل والمرأة على السواء[٤]، وكان الإمام أبو حنيفة يرى أن الإكراه على الزنا يتصور أن يقع على المرأة، ولا يتصور أن يقع على الرجل، لأن الزنا من الرجل لا يكون إلا بعد انتشار الآلة، وذلك دليل الاختيار والطواعية، بخلاف المرأة، ثم رجع أبو حنيفة عن ذلك، ورأى إمكان تصور الإكراه على الزنا للرجل، لأنه مرخص له هذا بالفعل إذا خاف على نفسه أو على عضو من أعضائه، ولأن انتشار الآلة لا يدل على الاختيار، لأنه قد يكون طبعاً كما قد يكون طوعاً[٥].

والمشهور عند المالكية وفي وجه ضعيف للشافعية: أن الإكراه على الزنا للرجل من امرأة مطاوعة، غير متصور، لأن الوطء لا يكون إلا بالانتشار الحادث عن الشهوة والاختيار[٦].

---

(١) الشرح الكبير للدردير مع الدسوقي (٢/٤٤٢)، الشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه (٣/٥٨١).
(٢) السراج الوهاج للغمراوي – شرح المنهاج (ص/٢٦٦).
(٣) الشرح الكبير مع المغني (٥/٣٧٤) – ط دار الكتاب العربي.
(٤) كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني (٤/٥٢).
(٥) تبيين الحقائق (٣/١٨٤)، مجمع الأنهر (١/٥٩٦)، حاشية ابن عابدين (٥/٨٥)، كفاية الطالب الرباني (٤/٥١)، الشرح الصغير (١/٢٥٩، ٧٠٩)، المهذب (٢/١٩٣، ٢٦٧)، المغني (٨/٢١٧).
(٦) تبيين الحقائق (٣/١٨٤)، (٥/١٨٩)، مجمع الأنهر (١/٥٩٦، (٢/٤٣٦).
(٧) الشرح الصغير (١/٢٥٩، ٧٠٩)، المهذب (٢/٢٦٧).

والمراد هنا: اغتصاب المرأة، بمعنى إكراهها على الزنا وهي غير مطاوعة.

خلاصة موضوع البحث:

مما سبق يتضح أن عنوان البحث ينصرف إلى بيان متعلق الحكم التكليفي، من الحلال والحرام، لإخراج الولد من رحم الأم، قبل أوانه، بقصد التخلص منه، إذا كان ثمرة لاغتصاب تلك الأم، بمعنى أن يقع عليها الاغتصاب والإكراه، لا أن يقع ذلك منها، وسواء أكان الفاعل مكرهاً أم كان مختاراً ظالماً.

وعلى ذلك فيخرج من موضوع بحثنا: حكم إجهاض جنين الزنا الذي هو ثمرة لفاحشة اختيارية من الطرفين، كما يخرج حكم إجهاض جنين اغتصاب المرأة للرجل، سواء أكان هذا الاغتصاب بمحض فعل المرأة، أو كان باستعانتها بالغير، لأن الجامع بين المسألتين (جنين الزنا، وجنين اغتصاب المرأة للرجل) هو مطاوعة المرأة واختيارها للفعل الذي من ثمرته ونتيجته الطبيعية – غالباً – نشأة الجنين، فكان اختيارها للفعل اختياراً لثمرته.

أما مسألتنا فتختص بحكم جنين الاغتصاب الواقع على المرأة، سواء أكان الفاعل مكرهاً أم كان مختاراً، لأن المرأة غير مطاوعة للفعل، فهي لا تريد الفعل ولا أثره معاً، ولو كان الأمر بيدها ما وقع الفعل، ومن ثم ما كان الجنين.

المبحث الثاني
أهمية موضوع البحث

لا شك أن قضية إجهاض جنين الاغتصاب تشغل الرأي العام في هذه الأونة، خاصة بعد أن ابتليت الأمة الإسلامية بجراح عميقة على مرأى ومسمع من العالم الذي يودع القرن العشرين من الميلاد.

ذلك أنه قد سطا أناس بأسلوب وحشي همجي على أناس مسلمين آمنين فأتوا على الأخضر واليابس، وأهلكوا الحرث والنسل، واغتصبوا النساء العفيفات الشريفات، وإن التاريخ ليشهد – بكل أسى وحزن – ما ارتكبه أهل

الصرب الملاعنة، من الإغارة على أهل البوسنة والهرسك المسلمين[١] سنة ١٩٩٢م، واغتصبوا النساء المسلمات العفيفات، اغتصاباً جماعياً، حتى احترن في مصير حملهن الحرام، الذي لم يكن لهن فيه حول ولا قوة.

كما أن قضية إجهاض جنين الاغتصاب تشغل الرأي العام في كل زمان ومكان ينسى فيه بعض البشر صفتهم الآدمية والإنسانية، فيتحولون إلى ذئاب بشرية لهتك أعراض العفيفات بالإكراه، وغالباً ما يثمر هذا الإجرام الوحشي، - بحكم الطبيعة المخلوقة - عن جنين بغير الطريق الشرعي، لا يعرف له أباً، وإنما الذي يمكن له أن يعرفه هو عجز الأمة عن حماية نسائها.

وقضية إجهاض جنين الاغتصاب تستمد أهميتها وخطرها من قضيتي الدماء والأعراض، وهما من الكليات الخمس الضرورية التي جاء الإسلام بحفظها (الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال).

أما قضية النفس أو الدماء فينص القرآن الكريم عليها في آيات كثيرة، منها قوله جل شأنه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَىِّ

---

(١) كان أول تفكك الاتحاد اليوغسلافي في مايو ١٩٨٩م، وفي ١٩٩٠م انعقد مؤتمر لندن لمناقشة مستقبل يوغسلافيا، وفي مايو ١٩٩٢م كانت حرب الصرب والكروات على أهل البوسنة والهرسك، بلغت ذروتها حيث اشتد الوطيس وعمت الفوضى وانتشر الاغتصاب في عامي ٩٣،١٩٩٤م، وانتهت الحرب رسمياً باتفاقية دايتون ١٩٩٥م إلا أن الصراع لا يزال مستمراً من أجل القضاء على الشعب المسلم في أوروبا.
وتكررت المأساة اليوم في حرب البلقان والتي بدأت في أوائل سنة ١٩٩٩م باعتداء الصرب الملاعنة على مسلمي ألبان كوسوفا فيما يعرف بحرب التطهير العرقية، ومارسوا عليهم جرائم القتل الجماعي واغتصاب المسلمات حتى كتابة هذه الأسطر في شهر مايو من العام، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(٢) سورة الإسراء - الآية (٣٣).

(٣) سورة الإسراء - الآية (٣١).

﴿ذَنۢبٖ قُتِلَتۡ ٩﴾[1].

كما تنص السنة الصحيحة على تلك القضية في أحاديث كثيرة، منها ما رواه الشيخان عن عبدالله بن مسعود، أن النبي ﷺ قال[2]: «أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء» ففيه دليل على عظم شأن دم الإنسان، فإنه لا يقدم في القضاء إلا الأهم.

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال:[3]: «اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: وما هن يا رسول الله؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات».

فوجب على كل مسلم ومسلمة أن يدفع عن نفسه ونفس من تلزمه نفقته وإن أودى ذلك بحياة المعتدي.

وأما قضية العرض فيدل على أهميتها وخطرها: الكتاب والسنة. أما الكتاب فمنه قوله جل شأنه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤﴾[4]. فقد رتبت هذه الآية ثلاثة أحكام على القاذف إذا لم يقم البينة على صحة ما قال، وفي هذا تشديد عند الخوض في الأعراض، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلۡفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ١٩﴾[5]، ففي هذه الآية تأديب لمن

---

(١) سورة التكوير – الآيتان (٨، ٩).

(٢) بلوغ المرام مع سبل السلام (٣/ ١١٨٤) رقم (١٠٨٧)، الترغيب والترهيب (٣/ ٢٠١)، صحيح البخاري مع فتح الباري (١٢/ ١٩٤)، صحيح مسلم – كتاب القسامة (٥/ ٢٤٥).

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري (٥/ ٤٦٢)، السنن الكرى (٨/ ٢٠).

(٤) سورة النور – الآية (٤).

(٥) سورة النور – الآية (١٩).

سمع شيئاً من الكلام السيء والقبيح في الأعراض أن لا يشيعه ولا يذيعه، صوناً للأعراض، فإذا كانت الكلمة القبيحة محرمة في هذا الشأن فإن الفعل القبيح أشد حرمة.

وأما دليل السنة فمنه: ما رواه الإمام أحمد عن عبدالله بن عمر، أن النبي ﷺ قال[1]: «ثلاثة حرم الله عليهم الجنة: مدمن الخمر، والعاق لوالديه، والديوث الذي يقر في أهله الخبث» وروى أبو داود الطيالسي في مسنده، عن عمار بن ياسر، أن النبي ﷺ قال[2]: «لا يدخل الجنة ديوث»، وأخرج أبو داود وصححه الترمذي عن سعيد بن زيد، أن النبي ﷺ قال[3]: «من قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد».

فوجب على كل مسلم ومسلمة أن يدفع عن عرضه وعرض أهله، وإن أودي بحياته أو حياة غاصبة.

المبحث الثالث
تحرير محل النزاع

لا خلاف بين الفقهاء في عدم تحريم إهدار الحيوان المنوي في ذاته، وقد يحرم للغير كما لو ترتب عليه ضرر أو إضرار، أو كان خروجه بغير حق.

ويدل على عدم تحريم إهدار الحيوان المنوي في ذاته الكتاب والسنة، أما دليل الكتاب فمنه قوله تعالى[4]: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾

---

(١) مسند الإمام أحمد (٢/ ٦٩ ، ١٢٨).
(٢) وتكملة الحديث «ولا مدمن خمر» سنن أبي داود الطيالسي - دار المعرفة - (ص/ ٨٩) رقم (٦٤٢).
(٣) سبل السلام (٤/ ١٣٣٠)، سنن أبي داود - كتاب السنة - حديث رقم (٤١٤٢).
(٤) سورة البقرة - الآية (٢٢٣).

أي كيف شئتم، وهو أمر ينتج عنه إهدار كثير، خاصة إذا علمنا أن الروايات اختلفت في سبب نزولها على ثلاثة أقوال، منها: أنها نزلت في حل العزل عن الزوجة، روى ذلك عن ابن عباس وابن عمر وابن المسيب[(١)]، ومنه قوله تعالى[(٢)]: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾﴾. قال ابن كثير: مهين أي ضعيف حقير بالنسبة إلى الباريء[(٣)].

وأما دليل السنة فمنه: ما رواه مسلم عن أنس[(٤)] – رضي الله عنه – أن اليهود كانت إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، فقال النبي ﷺ: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح»، فدل هذا الحديث على حل الاستمتاع بالحائض دون الجماع.

كما أخرج الشيخان عن عائشة – رضي الله عنها – قالت[(٥)]: «كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر، فيباشرني وأنا حائض» قال الصنعاني: أي يلصق بشرته ببشرتي فيما دون الإزار»[(٦)].

كما أخرج الإمام أحمد والنسائي والطحاوي وأبو داود، واللفظ له، برجال ثقات، عن أبي سعيد الخدري[(٧)] – رضي الله عنه – أن رجلاً قال: يا رسول

---

(١) تفسير ابن كثير (١/٣٥١)، سبل السلام (٣/١٠٣٠) – والقول الثاني: «أنها نزلت في حل إتيان المرأة من ورائها في قبلها – والقول الثالث: أنها نزلت في حل إتيان دبر المرأة – المرجعين السابقين.

(٢) سورة المرسلات – الآيتان (٢٠، ٢١).

(٣) تفسير ابن كثير (٤/٥٩١).

(٤) بلوغ المرام مع سبل السلام (١/١٧٠) رقم (١٣١).

(٥) بلوغ المرام مع سبل السلام (١/١٧٠) رقم (١٣٢).

(٦) وقال: والاستمتاع فيما بين السرة والركبة في غير الفرج أجازه البعض، وكرهه البعض، وحرمه البعض، والأول أولى للدليل. فأما لو جامع وهي حائض فإنه يأثم إجماعاً، ولا يجب عليه شيء، وقيل: تجب عليه الصدقة بدينار أو نصف دينار، لحديث ابن عباس الذي رواه الخمسة وصححه الحاكم – سبل السلام (١/١٧١)، وقال ابن خلف: انعقد الإجماع على تحريم الجماع في الفرج للحائض، وأما الاستمتاع بما فوق الإزار فجائز اتفاقاً، وبما تحته في غير الفرج قولان مشهور هما المنع – كفاية الطالب الرباني (٤/١٢٦).

(٧) بلوغ المرام مع سبل السلام (٣/١٠٣٦) رقم (٩٦٣).

الله، إن لي جارية وأنا أعزل عنها، وأنا أكره أن تحمل، وأنا أريد ما يريد الرجال، وإن اليهود تحدث: أن العزل الموءودة الصغرى؟ قال: «كذبت اليهود، لو أراد الله أن يخلقه ما استطعت أن تصرفه».

وأخرج الشيخان عن جابر بن عبدالله - رضي الله عنهما - قال[(١)]: كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ، والقرآن ينزل، ولو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا عنه القرآن.

ولمسلم: فبلغ ذلك النبي ﷺ، فلم ينهنا عنه.

ولا خلاف بين الفقهاء في عدم تحريم الإجهاض في كل وقت حتى يوم الولادة مراعاة لحياة الأم[(٢)]، إذا كان في ذلك السبيل لحياتها يقيناً أو في غالب الظن، حتى لا يتسبب الفرع في هلاك الأصل، كما يدل لذلك قوله تعالى[(٣)]: ﴿لَا تُضَآرَّ وَالِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾، قال ابن كثير: لا يحل للأم أن تدفع عنها الولد لتضر أباه بتربيته، كما لا يحل له انتزاعه منها لمجرد الضرار لها، قاله مجاهد، وقتادة، والضحاك، والزهري، والسدى، والثوري، وابن زيد، وغيرهم[(٤)].

وقد انعقد مؤتمر الرباط عن الإسلام وتنظيم الأسرة سنة ١٩٧١م، وجاء في تقريره النهائي: «وفي أمر الإجهاض، الذي هو إفراغ الحمل من الرحم بقصد التخلص منه، استعرض المؤتمر آراء فقهاء المسلمين فتبين أنه حرام بعد الشهر الرابع إلا لضرورة ملحة، صيانة لحياة الأم، أما ما قبل ذلك فرغم وجود آراء فقهية متعددة، فإن النظر الصحيح يتجه إلى منعه في أي دور من أدوار الحمل إلا للضرورة الشخصية القصوى، صيانة لحياة الأم، أو يأساً من حياة الجنين»[(٥)].

---

(١) بلوغ المرام مع سبل السلام (٣/١٠٣٧) رقم (٦٩٤).
(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٦/٢٧٩) اصطلاح «حامل» وذكرت هذا الإجماع «إن مات الولد في بطنها وهي حية».
(٣) سورة البقرة من الآية (٢٣٣).
(٤) تفسير ابن كثير (١/٣٨٢).
(٥) أعمال مؤتمر الرباط عن الإسلام وتنظيم الأسرة - طبع سنة ١٩٧٤م.

وما ذكره ابن عابدين في حاشيته من عدم جواز الإجهاض مراعاة لحياة الأم ليس على إطلاقه، وإنما في حال الوهم وليس غالب الظن، وهو معنى قوله: «لو كان الجنين حياً، ويخشى على حياة الأم من بقائه فإنه لا يجوز تقطيعه، لأن موت الأم به موهوم، فلا يجوز قتل آدمي لأمر موهوم»(١)، وعلى ذلك فإذا كانت حياة الأم في خطر يقيناً أو في غالب الظن والإجهاض هو السبيل الوحيد والمتاح لإنقاذ حياتها لزم المصير إليه، وفي هذا ارتكاب لأخف الضررين.

ومن هذا المنطلق (أخف الضررين) اتفق الفقهاء على إخراج الجنين الحي من بطن الحامل إذا ماتت ولو بشق بطنها، كما صرح بذلك الحنفية والشافعية وبعض المالكية، استبقاء لحياة الحمل، أما الحنابلة والمشهور عند المالكية، فقالوا بعدم جواز هتك حرمة الميت المتيقنة لأمر موهوم، لأن هذا الولد لا يعيش ولا يتحقق أن يحيا»(٢).

ولا شك أن كلام المالكية والحنابلة لا يعني ترك الجنين الحي في بطن الميتة إذا تيقن خروجه حياً أو كان هو غالب الظن.

ولا خلاف بين الفقهاء في أن الجنين يمر بمراحل أو أطوار، أخطرها مرحلة التخلق ونفخ الروح فيه، فإذا ما بلغها حرم الإجهاض لغير سبب حياة الأم.

ونفخ الروح يكون بعد مائة وعشرين يوماً من العلوق، كما ثبت في الحديث الصحيح الذي رواه عبدالله بن مسعود(٣)، أن النبي ﷺ، قال: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح».

---

(١) حاشية ابن عابدين (١/٦٠٢).

(٢) حاشية ابن عابدين (١/٢٠٦)، جواهر الإكليل (١/١٦٧)، حاشية الدسوقي (١/ ٤٢٩)، المهذب (١/١٣٨) المغني (٢/٥٥١).

(٣) أخرجه الشيخان - اللؤلؤ والمرجان رقم (١٩٠٦)، صحيح البخاري (١/٢١١)، صحيح مسلم بشرح النووي (١٦/١٩١).
وفي رواية البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري من حديث ابن مسعود «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أم سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع =

ومراحل التخلق ينص عليها القرآن الكريم في قوله[1]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ

= فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة» المرجعين السابقين.

– وفي رواية لمسلم عن حذيفة بن أسيد مرفوعاً يدخل الملك على النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة فيقول: يا رب أشقي أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول أي رب أذكر أو أنثى؟ فيكتبان، ويكتب عمله وأثره وأجله ورزقه، ثم تطوى الصحف فلا يزاد فيها ولا ينقص «صحيح مسلم بشرح النووي (١٦/١٩٣).

– وفي رواية أخرى لمسلم – أيضاً – عن ابن مسعود مرفوعاً إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فصورها، وخلق سمعها وبصرها، وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب، أجله؟ فيقول ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب، رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده، فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص «صحيح مسم بشرح النووي (١٦/١٩٣، ١٩٤).

* وفي الجمع بين هذه الروايات يقول الإمام النووي: قال العلماء: إن للملك ملازمة لحال النطفة، وأنه يقول: يا رب، هذه علقة، هذه مضغة، في أوقاتها، فكل وقت يقول فيه ما صارت إليه بأمر الله، وهو أعلم سبحانه... وإن نفخ الروح لا يكون إلا بعد تمام صورته، وأما رواية «فإذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها...»، فقال القاضي عياض وغيره: ليس على ظاهره، بل المراد بتصويرها وخلق سمعها إلى آخره، أنه يكتب ذلك ثم يفعله في وقت آخر لأن التصوير عقب الأربعين الأولى غير موجود في العادة، وإنما يقع في الأربعين الثالثة، وهي مدة المضغة كما في آية الحج، ثم يكون للملك تصوير آخر، وهو وقت نفخ الروح عقب الأربعين الثالثة، حين يكمل له أربعة أشهر، واتفق الفقهاء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر.

ثم يقول النووي: والجواب عن الأحاديث التي تقضي الكتب بعد الأربعين الأولى: أن قوله: ثم يبعث إليه الملك فيؤذنن باربع كلمات – في حديث ابن مسعود في البخاري – معطوف على قوله يجمع في بطن امه، ومتعلق به، لا بما قبله وهو قوله: ثم يكون مضغة مثله، ويكون قوله: ثم يكون علقة مثله، ثم يكون مضغة مثله، جملة اعتراضية بين المعطوف والمعطوف عليه، وذلك جائز في اللغة، والمراد بإرسال الملك في هذه الأشياء: أمره بها، وبالتصرف فيها بهذه الأفعال – شرح صحيح مسلم (١٦/ ١٩٠، ١٩١).

(١) سورة الحج – الآية (٥).

﴿وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٥﴾.

هذا وقد اختلف الفقهاء في حكم الإجهاض في غير ما ذكر من محل اتفاق، سواء أكان الجنين من نكاح، أو من شبهة، أو من سفاح، أو من اغتصاب.

وبهذا يظهر أن الخلاف في حكم إجهاض الجنين يختلف باختلاف حالين.

الأولى: إجهاض الجنين قبل تخلقه، لسبب أو لغير سبب.

الثانية: إجهاض الجنين بعد تخلقه، لسبب آخر غير حياة الأم كمراعاة مشاعر الأم والأسرة، أو تشوه الجنين، أو إصابته بمرض وراثي مهلك، وذلك قياساً على سبب حياة الأم.

ولأن موضوع بحثنا يختص بسبب الاغتصاب فسوف نركز الحديث عليه، ونبين مدى إمكان التوسع في تفسير حياة الأم التي يجوز بسببها إجهاض الجنين لتشمل الحياة الحقيقية أو المادية (التي هي بقاء الأم على قيد الحياة) كما تشمل الحياة الحكمية أو المعنوية (التي هي مراعاة مشاعرها التي لم تفرط فيها).

المبحث الرابع
موضوع بحث قضية إجهاض جنين الاغتصاب في الفقه الإسلامي

تعرض الفقه الإسلامي لحياة الجنين في أبواب عدة، أهمها: الجنائز، والرضاع، وعشرة النساء، والحدود، والقصاص، والجنايات.

- ففي الجنائز: بمناسبة الحديث عن موت الحامل، وهل يشق جوفها لاستخراج حملها الحي؟.
- وفي الرضاع: بمناسبة الحديث عن انقطاع لبن المرأة المرضع إذا ظهر حملها، هل يجوز إسقاطها ليعود اللبن وتتمكن من القيام بالرضاع؟.

- وفي عشرة النساء: بمناسبة الحديث عن علاقة الزوجين الخاصة والزوجة حامل، هل يمنع الزوج من ممارسة الجماع إذا أضر بالحمل؟.
- وفي الحدود والقصاص: بمناسبة الحديث عن إقامة حد الجلد أو الرجم أو إقامة القصاص على المرأة الحامل، ومتى يجب تأخير إقامة الحدود والقصاص عليها.
- وفي الجنايات: بمناسبة الحديث عن الاعتداء على الجنين أو على المرأة الحامل، والعقوبة الشرعية المترتبة على هذا الاعتداء.

* ولم يتناول الفقه الإسلامي قضية إجهاض جنين الاغتصاب في باب الحدود، وهو يتحدث عن حد الزنا، وحكم الإكراه فيه، رغم مناسبة تلك القضية في هذا الموضوع.

وفي هذا إشعار بحرمة الجنين، وتجسيد وتعظيم للاعتداء على البريء، وقد أخرج مسلم في صحيحه، عن عمران بن الحصين[1]، أن امرأة من جهينة أتت النبي ﷺ، وهي حبلى من الزنا، فقالت: يا نبي الله، أصبت حداً فأقمه علي، فدعا رسول الله ﷺ، وليها، فقال: «أحسن إليها، فإذا وضعت فأتني بها» ففعل ، فأمر بها فشكت عليها ثيابها، ثم أمر بها فرجمت، ثم صلى عليها.

* هذا وقد عالج الفقه الإسلامي قضية الإجهاض مطلقاً، أي في الاغتصاب وغيره، من الوالدين أو من غيرهما، بإذنهما أو بدون إذنهما، وذلك بإسهاب كبير في باب الجنايات، حيث خصص فصلاً كبيراً منه لبيان أحكام إنزال الولد من رحم الأم قبل أوانه، موضحاً التكييف والشروط والعقوبات المقررة لذلك، ومن خلال بيان تلك الأحكام يمكن لنا استخلاص حكم مسألة إجهاض جنين الاغتصاب.

* كما يمكن لأهل الفقه أن يتلمسوا شيئاً من محاور تلك القضية في باب الصيال، حيث كان من رحمة الله - تعالى - أن فتح انفراجة تبعث الأمل في مزيد من التيسير على الناس، وذلك بالأخذ بمبدأ دفع الصائل وأثره.

---

(١) بلوغ المرام مع سبل السلام (٤/ ١٢٨٠) رقم (١١٣٥).

وبهذا يظهر أهمية دراسة تلك القضية في بابي الجنايات والصيال، للوصول إلى الحكم الشرعي لمسألة فيما تطمئن إليه النفس.

المبحث الخامس
قضية إجهاض جنين الاغتصاب
في فقه الجنايات

تمهيد وتقسيم:

لم يفرد الفقهاء لقضية إجهاض جنين الاغتصاب فصلاً أو مسألة خاصة، وإنما تحدثوا عن قضية إجهاض الجنين مطلقاً، واحتسبوا هذا الفعل جناية أو نوعاً من الجناية على النفس، ولم يفرقوا في الجنين بين كونه من نكاح أو من سفاح أو من اغتصاب، رغم تفصيلهم لشروط تلك الجناية، مما يدل على أنهم مجمعون على اعتبار إجهاض جنين السفاح كإجهاض جنين النكاح.

ولعل حجتهم في ذلك: أن الجنين نسمة بريئة لا يحمل وزر من تسبب فيه، وصدق الله في قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1].

كما أن الإسلام يرعى كل مولود ويمنحه حق الحياة وحق النسب، فينسب لأبيه إن كان معروفاً، وينسب للإسلام إن لم يعرف له أهل، قال تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾[2].

ومراعاة الإسلام للمولود لا تبدأ من الولادة، وإنما تسبقها يوم أن كان جنيناً ثقيلاً في بطن أمه، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَـٰنًا حَمَلَتْهُ

(١) سورة فاطر - الآية (١٨).
(٢) سورة الأحزاب - الآية (٥).

أُمُّهُۥ كُرۡهٗا وَوَضَعَتۡهُ كُرۡهٗاۖ﴾[1]. قال ابن كثير: حملته كرهاً أي: قاست بسببه في حمله مشقة وتعباً من وحام وغثيان وثقل وكرب، إلى غير ذلك مما تنال الحوامل من التعب والمشقة، ووضعته كرهاً، أي بمشقة – أيضاً – من الطلق وشدته[2]، أقول: وكأن الآية الكريمة تلزم الأمهات بتحمل مشقة الحمل.

كما رتب الإسلام مزايا للحامل من أجل حملها لا من أجل ذاتها، من ذلك أحكام العدة في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾[3]، وأحكام الإنفاق في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾[4]، قال ابن كثير: قال كثير من العلماء: هذه في البائن، إن كانت حاملاً أنفق عليها حتى تضع حملها، بدليل أن الرجعية تجب نفقتها، سواء أكانت حاملاً أو حائلاً، وقال آخرون: بل السياق كله في الرجعيات، وإنما نص على الإنفاق على الحامل وإن كانت رجعية، لأن الحمل تطول مدته غالباً فاحتيج إلى النص على وجوب الإنفاق إلى الوضع؛ لئلا يتوهم أنه إنما تجب النفقة بمقدار مدة العدة.

ثم اختلف العلماء هل النفقة لها بواسطة الحمل؟ أم للحمل وحده؟ على قولين[5].

---

(١) سورة الأحقاف – الآية (١٥).
(٢) تفسير ابن كثير (٤/ ٢٠٠).
(٣) سورة الطلاق – الآية (٤).
(٤) سورة الطلاق – الآية (٦).
(٥) انتهى كلام ابن كثير في تفسيره (٤/ ٤٩٢).

* هذا وقد أجمع الفقهاء على وجوب النفقة والسكني للحامل المطلقة طلاقاً رجعياً أو بائناً حتى تضع؛ لآية الطلاق. أما الحامل الناشز فقد اختلف الفقهاء في وجوب النفقة لها بناء على أن النفقة للحمل نفسه أم للحامل بواسطة الحمل على مذهبين:

المذهب الأول: يرى أن النفقة للحمل نفسه والحامل طريق وصول النفقة إليه، لأنه يتغذى بغذاء أمه، وبناء على ذلك لا تسقط نفقة الحامل الناشز، وإلى هذا ذهب المالكية وهو وجه عند كل من الشافعية والحنابلة. =

أقول: والآية الكريمة: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[1] أعم من أن تكون المرأة مطلقة أو غير مطلقة، ذات زوج أو ليس لها زوج، ولذلك رأينا في حديث مسلم عن عمران بن الحصين في قصة الجهنية بعد اعترافها بالزنا[2]، أن النبي ﷺ، استداعى وليها وقال له: «أحسن إليها فإذا وضعت فأتني بها».

كل هذا يؤكد أنه لا فرق ولا تمييز بين طفل النكاح وطفل السفاح في حق الحياة وحق الرعاية.

وقد كان الأمر في الجاهلية - قبل الإسلام - على غير هذا المعنى، حيث لم يكن للجنين حرمة حتى ولو كان من نكاح، يدل لذلك ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة، قال: اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر، فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقضى رسول الله ﷺ:

= **المذهب الثاني**: يرى أن النفقة للحامل وليس للحمل، لأنها لو كانت له لتقدرت بقدر كفايته، ولأنها تجب على الموسر والمعسر، ولو كانت له لما وجبت على المعسر، وبناء على ذلك تسقط النفقة للحامل بنشوزها، وإلى هذا ذهب الحنفية وهو المعتمد عند الشافعية والرواية الثانية عند الحنابلة.

أما الحامل من الزنا فعند الجمهور لا يجوز نكاحها إلا بالوضع والعدة، ويرى أبو حنيفة ومحمد أن الزاني يجوز له التزوج بمن حملت منه سفاحاً إن كانت خلية، كما يحل له وطؤها بعد الزواج ولها النفقة، أما إن تزوجها غير الزاني فلا يجوز وطؤها اتفاقاً ولا تستحق النفقة من الزوج، لأن النفقة وإن وجبت مع العقد الصحيح لكن إذا لم يكن مانع من الدخول من جهتها، وهنا يوجد مانع.

أما الحامل المتوفي عنها زوجها فيرى بعض الحنفية ورواية عند الحنابلة أن لها النفقة في جميع المال ويرى جمهور الحنفية ومذهب المالكية والشافعية والرواية الثانية عند الحنابلة سقوط نفقتها بموت الزوج لانتقال المال إلى الورثة.

أنظر في الفقه الحنفي: حاشية ابن عابدين (٢/٦٠٣) وما بعدها، شرح فتح القدير (٢/٣٨١)، وفي الفقه المالكي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/٥١٥)، جواهر الإكليل (١/٤٠٤)، وفي الفقه الشافعي: حاشية الجمل (٤/٥٠٤)، نهاية المحتاج (٧/ ٤١١)، وفي الفقه الحنبلي: المغني (٧/٦٠٦) وما بعدها، كشاف القناع (٥/٦٥).

(١) سورة الطلاق - الآية (٦).

(٢) بلوغ المرام مع سبل السلام (٤/١٢٨٠) رقم (١١٣٥).

«أن دية جنينها غرة[1]: عبد أو وليدة وقضى بدية المرأة على عاقلتها، وورثها ولدها ومن معهم «فقال حمل بن النابغة الهذلي: يا رسول الله، كيف يغرم من لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهل، فمثل ذلك يطل؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنما هذا من إخوان الكهان» من أجل سجعه الذي سجع[2].

ومعنى يطل (بضم الياء وفتح الطاء وتشديد اللام، مضارع مجهول من طل): يهدر ويلغى، ولا يضمن. وفي رواية: [بطل] على أنه ماض من البطلان[3].

فلما أنكر حمل بن النابغة الهذلي حكم الإسلام من حرمة وعصمة الجنين، فهمنا أن هذا لم يكن معروفاً في الجاهلية، بل كان الجنين هدراً، لأنه لم يشرب، ولم يأكل، ولم يتكلم.

هذا وسوف نعرض قضية إجهاض الجنين في فقه الجنايات في ستة مطالب على الوجه التالي:

المطلب الأول: الاسم الفقهي للجناية على الجنين.

المطلب الثاني: صور الجناية على الجنين.

المطلب الثالث: تكييف الجناية على الجنين.

---

(١) الغرة: بضم الغين وتشديد الراء - تطلق في اللغة على الخيار - وعلى كل من العبد أو الأمة، لأنهما من أنفس الأموال، وقال أبو سعيد: الغرة عند العرب أنفس شيء يملك وأفضله - لسان العرب (ص/٣٢٣٤) وفي اصطلاح الفقهاء: يرى أكثر أهل العلم من أصحاب المذاهب المختلفة أن الغرة هي: اسم للعبد أو الأمة أو ما يعدل كل منهما - وهو نصف عشر للدية الكاملة - وذهب كل من عروة وطاووس ومجاهد إلى أن الغرة هي: العبد أو الأمة أو الفرس أو البغل.
وذهب كل من ابن سيرين والشعبي إلى أن الغرة هي: العبد أو الأمة أو مائة من الشياة - وتفصيل الأدلة في كتب الفروع - انظر بدائع الصنائع (٧/٣٢٥)، شرح الخرشي (٨/٣٣)، نهاية المحتاج (٧/٣٧٩)، المغني (٧/٧٩٩)، سبل السلام (٣/٢٣٨).

(٢) بلوغ المرام مع سبل السلام (٣/١١٩٤) رقم (١٠٩٤)، صحيح البخاري مع فتح الباري (١٢/٢١٢)، صحيح مسلم بشرح النووي (١١/١٧٧). والسجع: الكلام المقفى غير الموزون. والجمع: أسجاع وسجوع - المعجم الوجيز (ص/٣٠٣).

(٣) سجل السلام (٣/١١٩٥).

المطلب الرابع: شروط الجناية على الجنين.

المطلب الخامس: العقوبات المقررة للجناية على الجنين.

المطلب السادس: مدى اختلاف الحكم في الجناية على الجنين إذا كان الجاني أحد الأبوين.

المطلب الأول
الاسم الفقهي للجناية على الجنين

اختلفت عبارة الفقهاء في التعبير والترجمة عن تلك الجناية، وفقاً لجهة النظر والاعتبار، حيث نظر بعضهم إلى محل الجناية وهو الجنين، ونظر بعضهم إلى المستحق بها وهو الغرة.

ففي الفقه الحنفي ترجموا لهذه الجناية بقولهم: باب الجناية على ما هو نفس من وجه دون وجه، وهو الجنين.

ويعللون ذلك بان الجنين ما دام مختبئاً في بطن أمه فليس له ذمة صالحة أو كاملة، ولا يعتبر أهلاً لوجوب الحق عليه، لكونه في حكم جزء من الأم، لكنه لما كان منفرداً بالحياة فهو نفس وله ذمة، وباعتبار هذا الوجه يكون أهلاً لوجوب الحق من إرث ونسب ووصية ووقف وغير ذلك، قالوا: ولذلك اعتبر الجنين نفساً من وجه إذا نظرنا إلى أنه أهل لوجوب الحق له، ولم يعتبر كذلك من وجه آخر إذا نظرنا إلى أنه ليس أهلاً لوجوب الحق عليه[1].

أما فقهاء المالكية والحنابلة وجمهور الشافعية فيعبرون عن هذه الجناية بالجناية على الجنين[2].

---

(١) البحر الرائق (٨/ ٣٨٩)، بدائع الصنائع (٧/ ٣٢٥)، حاشية ابن عابدين (٥/ ٥١٧).

(٢) شرح الخرشي (٨/ ٣٣)، القوانين الفقهية لابن جزي (ص/ ٢٢٨)، شرح الزرقاني (٨/ ٣٣)، أسنى المطالب (٤/ ٨٩)، نهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي (٧/ ٣٧٩)، المهذب (٢/ ١٩٧)، المغني (٧/ ٧٩٩).

وبعض الشافعية يترجمون لهذه الجناية بالمستحق لها، فيقول: فصل في الغرة.

وأرى أنه لا خلاف بين تعبير الحنفية: «الجناية على ما هو نفس من وجه دون وجه وهو الجنين» وبين تعبير الجمهور بقولهم: «الجناية على الجنين»، لأن الجميع نظر إلى محل الجناية، وإنما قال الحنفية: «الجناية على ما هو نفس من وجه دون وجه» من باب تسمية الشيء بحاله وصفته، كما أن الجمهور الذين ترجموا لهذه الجناية بالجناية على الجنين يعترفون بالفرق بين الجناية عليه والجناية على النفس، لأن حياة الجنين غير يقينية.

أما تعبير بعض الشافعية عن هذه الجناية بالغرة فمن باب تسمية الجناية بموجبها، وهو تعبير أخص من التعبيرين السابقين، لأنه يقطع بالمستحق وهو الغرة، بخلاف التعبيرين السابقين إذ يحتملان وجوب القصاص أو الدية لا الغرة.

والجميع يقصد: الاعتداء على حياة الجنين الذي يفصله عن أمه ميتاً أو حياً، أو يقضي على حياته وهو في بطن أمه دون انفصال.

وفي هذا العصر شاع التعبير عن هذه الجناية بالإجهاض، وإن كان مجمع اللغة العربية – كما سبق في فقه العنوان – قد أقر إطلاق كلمة «الإجهاض» على خروج الجنين قبل الشهر الرابع، وكلمة «إسقاط» على إلقائه ما بين الشهر الرابع والسابع، والعبرة هنا بالمعنى الشائع الذي يتعارف عليه الناس لتوصيف الحكم الشرعي له.

المطلب الثاني
صور الجناية على الجنين

تقع هذه الجناية بموت الجنين بسبب الاعتداء، ولا يشترط في هذا الاعتداء صورة خاصة، فيتصور أن يكون عملاً مادياً: كاللكم، والضرب، وشق البطن، وتناول عقار خاص، كما يتصور أن يكون عملاً معنوياً: كشهر السلاح في وجه الحامل؛ لإفزاعها، وتجويع الحامل، أو شم رائحة ضارة بالحمل، كما يتصور أن

يكون الاعتداء بالقول: كتخويف الحامل بالقتل، والصياح عليها فجأة(١).

وقد ذكر بعض فقهاء المالكية أن من يشتم حاملاً شتماً مؤلماً أدى إلى إجهاضها كان مسؤولاً عن تلك النتيجة(٢).

ويذكر ابن قدامة من الوقائع المشهورة في هذا الباب: أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بعث إلى امرأة كان يدخل عليها، فقالت: يا ويلها، ما لها ولعمر، فبينما هي في الطريق إذ فزعت فضربها الطلق فألقت ولداً، فصاح صيحتين ثم مات، فاستشار عمر أصحاب النبي ﷺ، فأشار بعضهم أن ليس عليك شيء، إنما أنت وال ومؤدب، وصمت علي فأقبل عليه عمر، فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: إن قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم، وإن كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك، إن ديته عليك لأنك أفزعتها فألقته، فقال عمر: اقسمت عليك أن لا تبرح حتى نقسمها على قومك(٣).

المطلب الثالث
تكييف الجناية على الجنين

أجمع الفقهاء على أن الجناية على النفس قد تكون عمداً كما قد تكون خطأً، وزاد الجمهور شبه العمد(٤)، وخالفهم المالكية والظاهرية حيث لم يعترفوا

(١) أنظر في فقه المذاهب: حاشية ابن عابدين (٥/٣٧٧، ٥١٦)، شرح الزرقاني وحاشية الشيباني (٨/٣١)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/٤٠٧)، نهاية المحتاج (٧/ ٣٦٠، ٣٨٠)، أسنى المطالب وحاشية الرملي (٤/٨٩)، المغني والشرح الكبير (٩/ ٥٥٧)، منتهى الإرادات (٢/٤٣١).

(٢) شرح الزرقاني وحاشية الشيباني (٨/٣١).

(٣) المغني والشرح الكبير (٩/٥٥٨).

(٤) انظر في فقه المذاهب: تبيين الحقائق (٦/٩٧)، حاشية ابن عابدين (٥/٣٧٩)، روضة الطالبين (٩/١٢٣)، نهاية المحتاج (٧/٢٣٥)، المغني (٧/٦٣٧)، الإقناع (٤/١٦٣).

بشبه العمد، وقالوا: إنه لا واسطة بين العمد والخطأ كما أنه لا واسطة بين النفي والإثبات[1].

وقد ثار الخلاف بين الفقهاء في جريان هذا التقسيم في الجناية على الجنين لتكون عمداً أو خطأ أو شبه عمد، أو عدم جريان هذا التقسيم فلا تكون الجناية عليه عمداً بحال؟ على مذهبين:

* **المذهب الأول**: يرى أن الجناية على الجنين لا تكون عمداً محضاً بحال، وإنما هي شبه عمد أو خطأ.

وبهذا قال الحنفية والحنابلة وهو المشهور عند الشافعية[2] واحتجوا بالسنة والمعقول:

١ - أما دليل السنة فمنه حديث جابر بن عبدالله، أن النبي ﷺ، جعل في الجنين غرة على عاقلة الضارب[3].

قالوا: فلو اعتبر الرسول ﷺ، العمد في هذه الجناية لما جعل الغرة على العاقلة.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنه يحتمل أن تكون القصة التي رواها جابر - رضي الله عنه - في قضية خطأ أو شبه عمد، وإن كان هذا مجرد احتمال.

٢ - وأما دليل المعقول: فهو أن حياة الجنين في بطن أمه محتملة وليست متحققة، وشرط العمد المحض تحقق حياة المقتول قبل الاعتداء عليه، كما أن العمد المحض يتوقف على قصد قتل المقتول، وهذا بعيد التصور عن الجنين.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنه بعد تقدم الأجهزة الطبية يمكن التحقق من

---

(١) شرح الخرشي (٥/٨)، القوانين الفقهية (ص/٢٢٦)، مواهب الجليل (٦/٢٤٠)، المحلى (١٢/٤).

(٢) حاشية ابن عابدين (٥/٦١٩)، البحر الرائق (٨/٣٨٩)، نهاية المحتاج (٧/٣٦٣)، أسنى المطالب (٤/٩٤)، المغني ٧٠/٧٦٤).

(٣) سنن أبي داود - كتاب الديات - باب دية الجنين - (٤/٥٤٢).

حياة الجنين، كما أن العمد المحض يمكن تصوره في الجناية على الجنين عندما تذهب الأم لإجراء عملية إجهاض عمداً، أو يفعل بها ذلك قصداً.

* **المذهب الثاني**: يرى أن الجناية على الجنين قد تكون عمداً كما قد تكون خطأ، وذلك كالجناية على النفس سواء.

وإلى هذا ذهب المالكية، وهو القول الثاني عند الشافعية، وبه قال الظاهرية(١).

وحجتهم: أن العمد يتحقق بقصد الاعتداء، وقد توافر هذا القصد، وحياة الجنين متحققة، لأن الأصل حياته ما لم يثبت غير ذلك.

والراجح: هو ما ذهب إليه المالكية ومن وافقهم من إمكان تحقق العمد في الجناية على الجنين، لقوة حجتهم، ولأنها جريمة العصر فيما يعرف بالإجهاض.

ثمرة الخلاف:

تظهر أهمية التفرقة بين العمد وغيره – في الجناية على الجنين – في نوع العقوبة، وذلك في حال انفصال الجنين حياً، حيث يرى بعض القائلين بعمدية الجناية القصاص من الجاني، بينما العقاب على غير العمد هو الدية.

أما في حال انفصال الجنين ميتاً فلا فرق بين العمد وغير العمد في نوع العقوبة، لأنها في كل الأحوال غرة، وإنما يظهر الفرق في صفة العقوبة، حيث تغلظ الغرة في حالتي العمد وشبه العمد، ولا تغلظ في حالة الخطأ، كما تكون في مال الجاني وحده في حال العمد، وتكون في ماله أو مال العاقلة وحدها في حالتي شبه العمد والخطأ(٢).

---

(١) القوانين الفقهية (ص/٢٨٨)، شرح الزرقاني وحاشة الشيباني (٨/٣٣)، بداية المجتهد (٢/٤٣٨)، شرح الخرشي (٨/٣٣)و المحلى (١٢/٣٨٢).

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي – للأستاذ عبدالقادر عودة (٢/٢٩٨).

المطلب الرابع
شروط الجناية على الجنين

اشترط الفقهاء لتحقق جناية الاعتداء على الجنين شرطين، الأول: تخلق الجنين، والثاني: سقوطه من بطن أمه، وفي هذين الشرطين تفصيل أوجزه فيما يلي:

الشرط الأول: تخلق الجنين:

اتفق الفقهاء على هذا الشرط لتحقق الجناية على الجنين، ومع ذلك فقد اختلفوا في تحديد صفة التخلق على أربعة أقوال[1].

* **القول الأول:** يرى ثبوت جناية إجهاض الجنين عن كل ما ألقته المرأة مما يعلم أنه حمل، سواء أكان تام الخلقة، أو كان مضغة، أو علقة، أو دماً، لأن كل تلك المراحل في خلق الإنسان، ولقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾[2]، ومعنى «فمستقر» أي في الأرحام، و«مستودع» أي في الأصلاب، وبهذا قال ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وعطاء والنخعي، وغيرهم كثير[3]، وعلى ذلك فالنطفة إن استقرت في الرحم تحصنت، وحرم الاعتداء عليها.

وإلى هذا ذهب الإمام مالك وابن القاسم من أصحابه، واشترط ابن القاسم في الدم الملقى أن يكون جامداً، بحيث إذا صب عليه الماء الحار لا يذوب، أما إذا صب عليه الماء الحار يذوب فلا جناية إجهاض[4].

---

(١) المراجع الفقهية السابقة في مطلب تكييف الجناية على الجنين - سبل السلام (٣/ ١١٩٧).

(٢) سورة الأنعام - الآية (٩٨).

(٣) تفسير ابن كثير (٢/ ٢١٤).

(٤) شرح الزرقاني - بداية المجتهد - المرجعين السابقين.

* **القول الثاني**: يرى عدم ثبوت جناية الإجهاض عن طرح الدم، إنما تثبت هذه الجناية عن طرح العلقة والمضغة، لأنه قبل ذلك في حكم الدم.

وإلى هذا ذهب أشهب من أصحاب الإمام مالك.

* **القول الثالث**: يرى عدم ثبوت جناية الإجهاض عن طرح الدم أو المضغة التي لا يرى فيها أثر التخليق، إنما تثبت هذه الجناية عن طرح ما استبان بعض خلقه، لأنه مبتدأ خلق الإنسان، فكان في حكم من تصور، يقول ابن عابدين: ولا يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوماً[(١)]، وإلى هذا ذهب الحنفية والشافعية، وهو وجه عند الحنابلة.

* **القول الرابع**: يرى عدم ثبوت جناية الإجهاض عن طرح الدم أو المضغة التي فيها أثر التخلق دون كمال صورته، إنما تثبت هذه الجناية بطرح ما فيه صورة الآدمي وجرى فيه الروح، ليتصف بأنه قتلته الجناية، ولأن الأصل براءة الذمة.

وإلى هذا ذهب الحنابلة في المشهور عندهم.

والراجح: هو ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار الجناية في الإجهاض بالاعتداء على ما استبان بعض خلقه كظفر وشعر مما جرى فيه الروح، ولا يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوماً من العلوق، كما ثبت ذلك في حديث ابن مسعود في الصحيحين: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله الملك فينفخ فيه الروح».

الشرط الثاني: سقوط الجنين من بطن أمه:

اختلف الفقهاء في اشتراط هذا الشرط لثبوت جناية الإجهاض، على مذهبين:

---

(١) حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٧٩)، ويقول النووي: اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر – شرح صحيح مسلم (١٦/ ١٩١).

* **المذهب الأول**: يرى أن جناية الإجهاض لا تثبت إلا بانفصال الجنين ميتاً، أو انفصال البعض الدال على موته، فمن ضرب امرأة على بطنها أو أعطاها دواء فأزال ما في بطنها من انتفاخ الحمل، أو أسكن حركة كانت تشعر بها في بطنها، لا يعتبر مرتكباً لجناية الإجهاض.

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة ووجه عند الشافعية[(١)]، وحجتهم: أنه لا يثبت حكم المولود إلا بخروجه ،ولذلك لا تصح له وصية ولا ميراث، ولأن الحركة يجوز أن تكون لريح في البطن سكنت، وبالإلقاء ظهر تلفه بسبب الضرب أو الفزع ونحوهما، وحتى لا يقضى بالشك.

* **المذهب الثاني**: يرى أن جناية الإجهاض تثبت بموت الجنين ولو لم يخرج من بطن أمه، فلو علم موت الجنين وإن لم ينفصل منه شيء فكالمنفصل.

وإلى هذا ذهب بعض الشافعية، وابن حزم الظاهري، وبه قال الزهري[(٢)].

وحجتهم: أن العلم بموت الجنين في حكم انفصاله ميتاً، مراعاة للظاهر.

والراجح: هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني، خاصة بعد تقدم علوم الطب، ومعرفة حياة وموت الجنين بيقين، المهم أن توجد علاقة السببية بين فعل الجاني وموت الجنين، ثم إن موت الجنين بالاعتداء عليه دون سقوطه من بطن أمه لا يعني بقاءه في بطن أمه أبداً، بل لا بد من إخراجه إذا تيقن موته مراعاة لحياة الأم، فالمذهبان قريبان.

---

(١) حاشية ابن عابدين (١/٥٩٥)، (٥/٣٧٧)، البحر الرائق (٢/٢٠٢)، تبيين الحقائق (٦/١٣٧)، حاشية الدسوقي (٤/٢٦٨)، شرح الخرشي (٥/٢٧٤)، التاج والإكليل مع مواهب الجليل (٦/٢٥٧)، بداية المجتهد (٢/٤٠٧)، أسنى المطالب وحاشية الرملي (٤/٨٩)، نهاية المحتاج (٧/٣٦٣)، المغني (٧/٨٠١).

(٢) أسنى المطالب وحاشية الرملي (٤/٨٩)، المحلى (١٢/٣٧٨)، المغني (٧/٨٠١).

المطلب الخامس

العقوبات المقررة للجناية على الجنين

* سبق في تكييف الجناية على الجنين أنها لا تكون عمداً محضاً عند الجمهور، ويرى المالكية والظاهرية وبعض الشافعية أنها قد تكون عمداً كما قد تكون خطأً، ثم اختلفوا إذا ثبت العمد فهل يوجب القصاص؟ ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن القصاص يجب كالجناية على النفس، وهو مذهب الظاهرية.

القول الثاني: أن القصاص لا يجب وإنما تجب الدية (الغرة)، كما هو مذهب الجمهور.

القول الثالث: أن القصاص يجب إذا كان الفعل في الغالب مؤدياً إلى الإجهاض، وإلا فالواجب الدية (الغرة) وهو مذهب المالكية.

* وإذا لم يثبت القصاص فما هي العقوبة الشرعية المقررة للجناية على الجنين؟

إن العقاب الشرعي يختلف باختلاف أثر فعل الجاني، كما يختلف باختلاف صفة الجنين المجني عليه من الحرية والعبودية، ومن الإسلام والكفر، وأكتفي هنا ببيان اختلاف العقوبة باختلاف أثر فعل الجاني لاختصاصه بالجنين بخلاف اختلاف الصفة فإنه عام في الجناية على النفس أو الجناية على الجنين.

* وأثر فعل الجاني على الجنين لا يخرج عن أربعة أحوال هي: أن ينفصل الجنين عن أمه ميتاً، أو أن ينفصل حياً ثم يموت بسبب الجناية، أو ينفصل حياً ثم يعيش أو يموت بسبب آخر غير الجناية، أو لا ينفصل الجنين عن أمه أو ينفصل بعد وفاتها.

*** الحالة الأولى: انفصال الجنين عن أمه ميتاً:**

ذهب أكثر أهل العلم إلى أن الواجب في هذه الحال: الغرة والكفارة

كعقوبتين أصليتين، كما أن هناك عقوبات أخرى تبعية أهمها عدم الميراث[(١)].

ويرى عبدالملك بن مروان: عدم وجوب الغرة، وإنما قضى فيه إذا أملص بعشرين ديناراً، فإذا كان مضغة فأربعين، فإذا كان عظماً فستين، فإذا كان العظم قد كسي لحماً فثمانين، فإن تم خلقه وكسي شعره فمائة دينار. وقال قتاده: إذا كان علقة فثلث غرة، وإذا كان مضغة فثلثي غرة.

وأجاب عن ذلك ابن قدامه، فقال: قول عبدالملك تحكم بتقدير لم يرد به الشرع، وكذلك قتاده، وقول رسول الله ﷺ أحق بالاتباع من قولهما[(٢)].

- والدليل على أصل وجوب الغرة: حديث أبي هريرة في الصحيحين، قال: اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقضى أن دية جنينها غرة – عبد أو وليدة – وقضى بدية المرأة على عاقلتها – وورثها ولدها ومن معه[(٣)].

---

(١) المراجع الفقهية السابقة في مطلب تكييف الجناية على الجنين، ومطلب شروط الجناية على الجنين – والقول بالغرة: هو ما ذهب إليه أصحاب المذاهب الأربعة، أما القول بالكفارة: فهو مذهب الشافعية والحنابلة – قياساً على وجوبها في جناية الخطأ – وذهب الإمام مالك وأبو يوسف ومحمد من الحنفية إلى استحباب الكفارة، وعدم وجوبها؛ للاحتياط وخروجاً من الخلاف، وقال أبو حنيفة: تجب إذا انفصل حياً ثم مات، أما لو سقط ميتاً فلا كفارة.

هذا، وقد اختلف الفقهاء فيمن تلزمه الغرة، ذهب الحنفية والشافعية في الأصح إلى أن الغرة تجب على عاقلة الجاني في سنة، لأن الجناية على الجنين لا تكون عمداً بحال. وذهب المالكية والوجه الثاني عند الشافعية إلى أنها تجب في مال الجاني مطلقاً، أي سواء أكانت الجناية عمداً أو خطأ، إلا أن تبلغ ثلث ديته فأكثر في الخطأ فعلى العاقلة، كما لو ضرب مجوسي حرة حبلى فألقت جنيناً مات بالجناية، فإن الغرة الواجبة أكثر من ثلث دية الجاني، وذهب الحنابلة إلى التفصيل، فقالوا: تجب الغرة على العاقلة إذا مات الجنين مع أمه وكانت عليها غير عمدية. أما إن كانت الجناية على الأم عمداً فالغرة في مال الجاني دون العاقلة – انظر في فقه المذاهب: حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٧٧)، تبيين الحقائق (٦/ ١٤٠)، حاشية الدسوقي (٤/ ٢٦٨)، مواهب الجليل (٦/ ٢٥٧)، أسنى المطالب (٤/ ٩٤)، نهاية المحتاج (٧/ ٣٦٣)، المغني (٧/ ٨٠٦).

(٢) المغني (٧/ ٨٠٣).

(٣) سبق تخريج الحديث في تحرير الاسم الفقهي للجناية على الجنين في المبحث الخامس.

كما يدل للغرة ما روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه استشار الناس في إملاص المرأة، فقال المغيرة بن شعبة: شهدت النبي ﷺ، قضى فيه بغرة عبد أو أمة، فقال: لتأتين بمن يشهد معك، فشهد له محمد بن مسلمة.

أخرجه أبو داود، وقال: قال: أبو عبيد: إملاص المرأة إنما سمي إملاصاً لأن المرأة تزلقه قبل وقت الولادة، وكذلك كل ما زلق من اليد وغيرها فقد ملص[١].

واتفق الفقهاء على تعدد الغرة بتعدد موتى الأجنة، كما تستوي الغرة في الجنين الذكر وفي الجنين الأنثى[٢].

والدليل على وجوب الكفارة عموم الآية الكريمة: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾[٣]، ولأنه نفس مضمونة بالدية فوجب فيه الرقبة كالكبير.

وذهب الشافعية والحنابلة - القائلون بوجوب الكفارة مع الغرة - إلى تعدد الكفارة بتعدد موتى الأجنة[٤].

*** الحالة الثانية: انفصال الجنين عن أمه حياً ثم يموت بسبب الجناية.**

إذا استهل الجنين صارخاً ثم مات بسبب الجناية فقد ذهب بعض المالكية وابن حزم الظاهري إلى وجوب القصاص إذا كانت الجناية عمداً.

---

(١) سنن أبي داود - كتاب الديات - باب دية الجنين (٢/٥٤٣)، السنن الكبرى (٨/ ١١٤).

(٢) فإن ألقت المرأة بسبب الجناية جنينين أو أكثر تعدد الواجب بتعددهم، لأنه ضمان آدمي، فتعدد الواجب بتعدد الضمان كالديات - انظر في فقه المذاهب:حاشية ابن عابدين (٥/٣٧٩)، تبيين الحقائق (٦/١٤٠)، حاشية الدسوقي (٤/٢٦٨)، أسنى المطالب (٤/٨٩)، المغنى (٧/٨٠٢).

(٣) سورة النساء - الآية (٩٢).

(٤) حاشية الجمل (٥/١٠٠)، المغني (٧/٨١٦).

وعند الجمهور تجب الدية كاملة ولا يكتفي بالغرة، وفي هذه الحال تختلف الدية باختلاف نوع الجنين لأن دية الأنثى على النصف من دية الذكر.

*** الحالة الثالثة: انفصال الجنين عن أمه حياً ثم يموت بسبب غير الجناية.**

مثال ذلك أن يعتدي شخص على حامل فيسقط جنينها حياً ثم يأتي شخص آخر فيقتله، ففي هذه الصورة ونحوها لا يكون الشخص الأول قاتلاً وإن استحق التعزير لاعتدائه، وأما الشخص الثاني فهو القاتل من كل الوجوه والمستحق لعقاب القتل.

*** الحالة الرابعة: انفصال الجنين بعد وفاة الأم أو عدم انفصاله.**

إذا ماتت الأم بعدوان، وفي بطنها جنينها، أو انفصل عنها ميتاً بعد موتها، فقد ذهب الجمهور من الفقهاء إلى عدم ثبوت الجناية على الجنين، لأن الغرة إنما تجب بالاعتداء على الجنين، وهو لا يتحقق إلا بانفصاله عن أمه حال حياتها، لاحتمال أن يكون موت الجنين بسبب موت الأم لا بسبب الجناية، ولا يجب العقاب مع الشك.

وذهب بعض الشافعية وابن حزم الظاهري والزهري إلى ثبوت الجناية بتحقق موت الجنين ولو لم يسقط من بطن أمه، كما سبق بيانه في شروط الجناية على الجنين.

المطلب السادس

مدى اختلاف الحكم في الجناية على الجنين من أبويه

تثبت الجناية على الجنين بالاعتداء عليه من أي شخص، ولو كان أباً، أو أماً، أو أحد ورثته.

فكما نهى الله – تعالى – الناس أن يعتدي بعضهم على بعض، أو يعتدي أحدهم على نفسه، نهى الأبوين أن يعتديا على ولدهما، قال تعالى: ﴿وَلَا

تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[١]، وقال جل شأنه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾[٢]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾[٣]، وقال: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[٤]، فهذه الأدلة وغيرها مما تنهي عن القتل وتحرمه لا تفرق بين قتل الأبناء وقتل غيرهم، وهذا ما أجمع عليه الفقهاء[٥].

وتجب الغرة - دون خلاف - ولو كان الجاني هو الأب أو الأم، لأنها أسقطت الجنين بفعلها وجنايتها، فلزمها ضمانة بالغرة، كما لو جني عليه غيرها، ولا ترث من الغرة شيئاً، لأن القاتل لا يرث المقتول، وتكون الغرة لسائر ورثته.

ويرى الحنفية: أن المرأة إذا أجهضت نفسها متعمدة دون إذن الزوج، فإن عاقلتها تضمن الغرة ولا ترث فيها، وأما إن إذن الزوج، أو لم تتعمد، فقيل: لا غرة لعدم التعدي، ولأنه هو الوارث والغرة حقه، وقد أذن بإتلاف حقه، والصحيح: أن الغرة واجبة على عاقلتها أيضاً لأن الآدمي لا يملك أحد إهدار آدميته، ولو أمرت الأم غيرها أن تجهضها ففعلت لا تضمن المأمورة إذا كان ذلك بإذن الزوج[٦].

كما تجب الكفارة إذا كان الجاني أحد الأبوين أيضاً، عند الشافعية والحنابلة، لأن الجناية على الجنين إما خطأ وإما شبه عمد، وفيهما الكفارة. وذهب أبو حنيفة إلى التفريق بين انفصال الجنين ميتاً فلا كفارة؛ لعدم تحقق القتل، وبين انفصال الجنين حياً ثم يموت فتجب الكفارة.

---

(١) سورة الأنعام - الآية (١٥١).
(٢) سورة النساء - الآية (٢٩).
(٣) سورة الأنعام - الآية (١٥١).
(٤) سورة المائدة - الآية (٣٢).
(٥) حاشية ابن عابدين (٥/٣٧٧)، بداية المجتهد (٢/٤٠٧)، أسنى المطالب وحاشية الرملي (٤/٨٩)، والمغني والشرح الكبير (٩/٥٥٧)، منتهى الإرادات (٢/٤٣١).
(٦) حاشية ابن عابدين (٥/٣٧٧)، تبيين الحقائق (٦/١٤٠).

وذهب الإمام مالك وأبو يوسف ومحمد من الحنفية إلى استحباب الكفارة في الجناية على الجنين وعدم وجوبها[١].

وفي بيان مدى مسؤولية الأبوين عن إجهاض الجنين، أنقل ما نكره الإمام الدسوقي المالكي في حاشيته، من أن المرأة إذا شمت رائحة طعام من الجيران مثلاً، وغلب على ظنها أنها إن لم تأكل منه أجهضت فعليها الطلب، فإن لم تطلب ولم يعلموا بحملها حتى ألقته فعليها الغرة؛ لتقصيرها ولتسببها[٢].

ويرخص للأم اختيار إسقاط جنينها إذا ثبت أن بقاءه في بطنها خطر على حياتها، إبقاء للأصل، وحتى لا يتسبب الفرع في إهلاك الأصل، ولا يعد ذلك جناية، لأن الإجهاض تم بحق، وليس على وجه الاعتداء.

ولذلك ورد في التقرير النهائي لمؤتمر الرباط عن الإسلام وتنظيم الأسرة سنة ١٩٧١م والمطبوع سنة ١٩٧٤م فيما يخص أمر الإجهاض: «أن المؤتمر استعرض آراء فقهاء المسلمين، وقد تبين أنه حرام بعد الشهر الرابع إلا لضرورة ملحة؛ صيانة لحياة الأم».

ويقول الشيخ محمود شلتوت عن إجهاض الجنين: «إذا ثبت من طريق موثوق به أن بقاءه بعد تحقيق حياته هكذا (أي بعد مائة وعشرين يوماً من العلوق) يؤدي لا محالة إلى موت الأم، فإن الشريعة الإسلامية بقواعدها العامة تأمر بارتكاب أخف الضررين، فإذا كان في بقائه موت للأم - وكان لا منقذ لها سوى إسقاطه - وقد استقرت حياتها، ولها حظ مستقل في الحياة، ولها حقوق وعليها حقوق، وهي بعد هذا عماد .لأسرة، وليس من المعقول أن تضحي في سبيل الحياة للجنين ثم تستقل حياته ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات[٣].

---

(١) المراجع الفقهية السابقة.

(٢) حاشية الدسوقي (٤/٢٦٨).

(٣) الفتاوى الإسلامية للشيخ/ محمود شلتوت (ص/ ٤٦٤).

مما سبق يتضح أن جناية الأبوين على الجنين كجناية غيرهما، والفرق من وجهين:

الأول: أنه يزاد في العقاب: الحرمان من الميراث، إذا كان الجاني أحد الأبوين أو أحد من يرث الجنين.

الثاني:: أنه يرخص للأم القيام بعملية الإجهاض إذا كان في بقاء الجنين خطراً محققاً على حياتها.

المبحث السادس
قضية إجهاض جنين الاغتصاب في فقه الصيال

تمهيد وتقسيم:

جنين الاغتصاب أثر من آثار فعل المغتصب الصائل، وثمرة من ثمراته.

والاغتصاب بمعنى: هتك العرض والإتيان بالفاحشة ظلماً وقهراً جريمة مغلظة، تجمع بين ارتكاب فاحشة الزنا التي هي كبيرة من الكبائر، وبين إيقاع الظلم والقهر بالمغتصبة البريئة الشريفة، وهو نوع من البغي الذي اعتبره الإسلام كبيرة أخرى، وصدق الله حيث يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠﴾(١).

والشريعة الإسلامية وإن كانت هي الحنفية السمحاء إلا أنها شريعة العزة والكرامة تأبى الخنوع والضعف أمام جبروت وغطرسة أهل الظلم والبغي والاغتصاب، فجعلت صدهم وردهم ودفعهم نوعاً من الجهاد في سبيل الله لتنقية المجتمع من آثامهم، فإنهم كالسرطان، إن لم يتم دفعهم أولاً بأول

---

(١) سورة النحل – الآية (٩٠).

فالنتيجة، لا شك، ليست في صالح المجتمع؛ لازدياد خطرهم، وتفاحل شرهم.

هذا، وقد عالج الفقهاء الإسلاميون قضية دفع هؤلاء المغتصبين المعتدين في باب الصيال، وسوف نوجز الحديث - بإذن الله تعالى - عن فقه الصيال في المطالب الستة التالية:

المطلب الأول:: تعريف الصيال وحكمه التكليفي.

المطلب الثاني: مشروعية دفع الصائل.

المطلب الثالث: صفة مشروعية دفع الصائل.

المطلب الرابع: حدود مشروعية دفع الصائل

المطلب الخامس: أثر مشروعية دفع الصائل.

المطلب السادس: صاحب الحق في دفع الصائل.

المطلب الأول

تعريف الصيال وحكمه التكليفي

أولاً: تعريف الصيال:

- **الصيال في اللغة:** مصدر صال يصول، إذا قدم بجراءة وقوة، وهو: الاستطالة والوثوب والإستعلاء على الغير.
- **والصائل:** الظالم، والصؤل: الشديد الصول، والصولة: السطوة في الحرب وغيرها.
- **وصؤل البعير:** إذا صار يقتل الناس ويعدو عليهم.
- **ويقال:** صال عليه صولاً وصولاناً: سطا عليه ليقهره، ويقال: صاوله مصاولة وصيالاً: غالبه، ونافسه في الصول، وتصاولا: تنافسا في الصول، ويقال: هو ذو صولة مقدام[(١)].

---

(١) القاموس المحيط (٤/٤)، تاج العروس (٧/٤٠٩)، المعجم الوجيز (ص/٣٧٤).

• **والصيال في الاصطلاح الشرعي، هو:** الاستطالة والوثوب على الغير بغير حق[1].

فالصيال: هو فعل الصائل في محل معين الذي هو المصول عليه، ولا فرق بين أن يكون الصائل مسلماً، أو كافراً، أو مجنوناً، أو عاقلاً، أو بالغاً، أو صغيراً، أو غير آدمي. وقد أوجز ابن قدامة تعريف الصيال بقوله: كل من عرض لإنسان يريد ماله أو نفسه[2].

أما الإمام النووي فقد فصل التعريف ببيان أركانه، فقال: الصائل هو: كل قاصد من مسلم وذمي، وعبد وحر، وصبي ومجنون، وبهيمة، والمصول عليه هو: كل معصوم من النفس والطرف ومنفعته، والبضع ومقدماته، والمال.

ثم قال النووي: وحكى الإمام أبو القاسم الرافعي قولاً قديماً: أنه لا يجوز الدفع عن المال إذا لم يحصل الدفع إلا بقتل أو قطع طرف، والمشهور الأول، وبه قطع الجماهير[3].

هذا، وقد ذكر الصنعاني أنه لا يدخل في باب الصيال مقاومة السلطان إلا دفاعاً عن البضع، فقال: إن علماء الحديث كالمجمعين على استثناء السلطان، للآثار الواردة بالأمر بالصبر على جوره، فلا يجوز دفاعه عن أخذ المال ويجب الدفع عن البضع؛ لأنه لا سبيل إلى إباحته[4].

ثانياً: حكم الصيال التكليفي:

أجمع أهل العلم في الفقه الإسلامي على تحريم الصيال في ذاته، لأنه

---

(١) مغني المحتاج (٤/ ١٩٤)، حاشية الباجوري على ابن القاسم (٢/ ٢٥٦)، حاشية الجمل على شرح المنهاج (٥/ ١٦٥)، حاشية الشرواني والعبادي (٩/ ١٨١) – وتدرس أحكام الصيال في الفقه الحنفي في كتاب الإكراه – تبيين الحقائق (٥/ ١٨٩)، مجمع الأنهر (٢/ ٤٢٨)، وفي كتاب قطع الطريق: تبيين الحقائق (٣/ ٢٣٥)، مجمع الأنهر (١/ ٦٢٩).

(٢) المغني والشرح الكبير (١٠/ ٣٤٧).

(٣) روضة الطالبين (١٠/ ١٨٦).

(٤) سبل السلام (٤/ ١٣٣٠).

اعتداء على الغير بغير حق، وقد يكون كبيرة إن ورد عليها.

ويدل على تحريم الظلم والعدوان الكتاب والسنة والإجماع والمعقول. أما الكتاب: فمنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ١٩٠﴾[1]، وأما السنة فمنها: قول النبي ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»[2] وقوله: «الظلم ظلمات يوم القيامة»[3] فهذا الحديث - كما يقول الصنعاني - من أدلة تحريم الظلم، وهو يشمل جميع أنواعه، سواء أكان في النفس أو المال أو العرض في حق مؤمن أو كافر أو فاسق، والإخبار عنه بأنه ظلمات يوم القيامة فيه ثلاثة أقوال، قيل: هو على ظاهره فيكون ظلمات على صاحبه، لا يهتدي يوم القيامة سبيلاً، حيث يسعى نور المؤمنين يوم القيامة بين أيديهم وبإيمانهم، وقيل: إنه أريد بالظلمات: الشدائد. وبه فسر قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[4] أي من شدائدهما.

وقيل: إنه كناية عن النكال والعقوبات[5].

هذا، وقد أجمعت الأمة على تحريم العدوان والظلم والبغي بغير الحق، كما أن العقل يقضي بذلك؛ صوناً للدماء والأعراض والأموال، حتى لا تكون فتن يضيع فيها الحرث والنسل[6].

---

(١) سورة البقرة - الآية (١٩٠).

(٢) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، وقال: حديث حسن غريب - سنن الترمذي (٣٢٥/٤).

(٣) أخرجه الشيخان - بلوغ المرام مع سبل السلام (١٥٦٨/٤) رقم (١٣٩٤).

(٤) سورة الأنعام - الآية (٦٣).

(٥) سبل السلام (١٥٦٨/٤).

(٦) انظر في تحريم الصيال: حاشية ابن عابدين (٣٥١/٥)، مجمع الأنهر (٦٠٩/١)، كفاية الطالب الرباني (١٢٤/٤)، مواهب الجليل (٣٢٣/٦)، روضة الطالبين (١٠/ ١٨٦)، مغني المحتاج (١٩٤/٤)، المغني والشرح الكبير (٣٤٥/١٠)، سبل السلام (١٣٢٩/٤).

المطلب الثاني
مشروعية دفع الصائل

- أجمع المسلمون على مشروعية دفع الصائل عن العرض، كما ذهب أكثر أهل العلم إلى مشروعية دفع الصائل عن النفس والمال، استدلالاً بما سيأتي من أدلة الكتاب والسنة والمأثور والمعقول.

وذهب قليل من العلماء إلى عدم مشروعية الدفاع عن النفس أو المال إن كان الصائل مسلماً معصوماً، ووجوب الدفاع عنهما إن كان كافراً، وقد نقل الصنعاني عن القرطبي أنه وصف هذا القول بالشذوذ.

يقول الصنعاني في باب قتال الصائل: قال القرطبي: ذهب سعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عمر ومحمد بن سلمة، وغيرهم، إلى أنه يجب الكف عن المقاتلة، فمنهم من قال: إنه يجب عليه أن يلزم بيته، وقالت طائفة: يجب عليه التحول من بلد الفتنة أصلاً، ومنهم من قال: يترك المقاتلة، وشذ من أوجبه حتى لو أراد أحدهم قتله لم يدفعه عن نفسه.

وقال الأوزاعي بالتفصيل، وهو: أنه إذا كان القتال بين طائفتين لا إمام لهم فالقتال حينئذ ممنوع(١).

- ودليل من ذهب إلى عدم مشروعية قتال الصائل المسلم عن النفس والمال: السنة والمأثور والمعقول.

(١) أما دليل السنة: فما روي عن عبدالله بن خباب - رضي الله عنه - قال: سمعت أبي يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تكون فتن، فكن فيها عبدالله المقتول ولا تكن القاتل»(٢)، وأخرجه الإمام أحمد من حديث ابن عمر بلفظ «ما يمنع

---

(١) سبل السلام (١٣٢٩/٤)، وفي وجه ضعيف للشافعية: يسن الاستسلام للصائل المسلم - روضة الطالبين (١٨٨/١٠)، مغني المحتاج (١٩٥/٤)، حاشية الجمل (٥/ ١٦٦).

(٢) سبل السلام (١٣٢٨/٤).

أحدكم إذا جاء أحد يريد قتله أن يكون مثل ابني آدم: القاتل في النار والمقتول في الجنة»[١].

وأخرج أحمد وأبو داود وابن حبان من حديث أبي موسى، أن رسول الله ﷺ قال في الفتنة: «كسروا فيها قسيكم وأوتاركم، واضربوا سيوفكم بالحجارة، فإن دخل على أحدكم بيته فليكن كخير ابني آدم»[٢].

وأخرج البخاري ومسلم عن الأحنف بن قيس، قال: خرجت بسلاحي ليالي الفتنة، فاستقبلني أبو بكرة، فقال: أين تريد؟ قلت: اريد نصرة ابن عم رسول الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار، قيل: فهذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه»[٣].

وأخرج أبو داود والحاكم وصححه، من حديث أبي ذر، عندما ذكر له الرسول ﷺ شيئاً من الفتن، قال أبو ذر: أفلا آخذ سيفي وأضعه على عاتقي؟ قال: «شاركت القوم إذن «قلت: فما تأمرني؟ قال: «تلزم بيتك» قلت: فإن دخل عليّ بيتي؟ قال: «فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فألق ثوبك على وجهك يبوء بإثمك وإثمه»[٤].

(٢) وأما دليل المأثور: فما صح أن عثمان – رضي الله عنه – منع عبيده أن يدفعوا عنه – وكانوا أربعمائة – وقال لهم: من ألقى سلاحه فهو حر، واشتهر ذلك في الصحابة – رضي الله عنهم – فلم ينكر عليه أحد[٥].

(٣) وأما دليل المعقول فهو أن في استقبال القتل شهادة، بخلاف استقبال الموت بترك الأكل حتى الموت في المخمصة[٦]، وإذا صح ذلك في النفس ففي المال أولى، بخلاف العرض إذ لا سبيل في الدفاع عنه.

---

(١) سبل السلام (٤/١٣٢٨).

(٢) سبل السلام (٤/١٣٢٨).

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري (١٣/٣١)، صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٢٢١٣).

(٤) سنن أبي داود (٤/٤٥٩)، المستدرك (٤/٤٢٤).

(٥) سبل السلام (٤/١٣٣٠)، المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٦).

(٦) المضطر: إذا وجد ما يسد به الضرورة فهل يلزمه الأكل منه؟ وجهان ذكرهما ابن قدامة في المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٨).

* مناقشة هذا الدليل:

يمكن الجواب عن دليل من ذهب إلى عدم مشروعية قتال الصائل المسلم عن النفس والمال، بما يأتي:

(١) حديث عبدالله بن خباب قال عنه الصنعاني: قد أخرج من طرق كثيرة، وفيها كلها راو لم يسمَّ، وهو رجل من عبدالقيس كان مع الخوارج ثم فارقهم.
وسبب الحديث: أنه قال ذلك الرجل: إن الخوارج دخلوا قرية، فخرج عبدالله ابن خباب، صاحب رسول الله ﷺ ذعراً يجر رداءه، فقال: والله أرعبتموني، مرتين قالوا: أنت عبدالله بن خباب؟ قال: نعم، قالوا: هل سمعت من أبيك شيئاً تحدثنا به؟ قال: سمعته يحدث عن رسول الله ﷺ، أنه ذكر فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، فإن أدركك ذلك فكن عبدالله المقتول» قالوا: أنت سمعت هذا من أبيك يحدث عن رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، فقدموه على ضفة النهر فضربوا عنقه، وبقروا أم ولده عما في بطنها.
وأما رواية الإمام أحمد عن ابن عمر، ففيها علي بن زيد بن جدعان، وفيه مقال، ولفظه عن خالد بن عرفطة «ستكون فتنة بعدي وأحداث واختلاف، فإن استطعت أن تكون عبدالله المقتول، لا القاتل فافعل»[(١)].

(٢) إن صح حديث عبدالله بن خباب، فهو وارد في الفتن الدينية القائمة على التأويل، بهدف إخمادها، لأن الضرر الأخف يقدم على الضرر الأعم، وليس وارداً في غير المتأول من أهل الصيال.
يقول الصنعاني في شرحه للحديث: والحديث دليل على ترك القتال عند ظهور الفتن، والتحذير من الدخول فيها، وقيل: إن النهي إنما هو في آخر الزمان حيث تكون المقاتلة لطلب الملك. اهـ.
وليس معنى ذلك عدم مشروعية الدفاع عن النفس في الفتن، يقول الصنعاني:

---

(١) سبل السلام – المرجع السابق.

وقوله «ان استطعت» يدل على أنها لا تحرم المدافعة – أي عن النفس – وأن النهي للتنزيه، لا للتحريم. ا هـ.

قلت: ومحل نهي التنزيه إن اعتقد في عدم الدفاع عن النفس إخماداً لنار الفتنة بين المسلمين، أو للضعف عن القتال. يقول الصنعاني: ذهب جمهور الصحابة والتابعين إلى وجوب نصر الحق وقتال الباغين، وحملوا هذه الأحاديث على من ضعف عن القتال، أو قصر نظره عن معرفة الحق[(١)].

(٣) إن أحاديث أبي موسى وأبي بكرة وأبي ذر – سالفة الذكر – كلها واردة في الفتن، ولا تعني عدم مشروعية الدفاع عن النفس والمال، لأن النهي فيها عن القتال للتنزيه، ومحله عند الضعف عن القتال، أو قصر نظره عن معرفة الحق – كما سبق في البند الثاني.

(٤) وأما فعل عثمان – رضي الله عنه – من منع عبيده أن يدافعوا عنه، فلعله رأى بحكمته أن في وضع السيوف تهدئة للوضع وإخماداً للفتنة، وإلا فإن قتال الباغي مشروع بنص القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩﴾[(٢)].

(٥) وأما القول: بأن في القتل شهادة فهو لا يمنع مشروعية الدفاع عن النفس والمال، بل إن دفع الظالم فيه رد للمنكر، وفي الحديث «من قتل دون نفسه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد»[(٣)]، وقياساً على مشروعية الدفاع عن العرض.

---

(١) سبل السلام – المرجع السابق.
(٢) سورة الحجرات – الآية (٩).
(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وصححه عن أبي هريرة – سبل السلام (٤/ ١٣٣٠).

دليل مشروعية دفع الصائل:

استدل جمهور الفقهاء على مشروعية دفع الصائل بالكتاب والسنة والمأثور والمعقول[(١)].

(١) أما دليل الكتاب: فآيات كثيرة، منها قوله سبحانه: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[(٢)].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى أذن لمن يعتدى عليه في نفسه أو أهله أو ماله، أن يرد هذا الاعتداء بمثله وتسمية دفع الاعتداء اعتداء من باب المشاكلة.

وقال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾﴾[(٣)]

يقول ابن كثير عن الآية الأولى: إنه تعالى شرع العدل وهو القصاص وندب إلى الفضل وهو العفو، ويقول عن الآية التالية: أي ليس عليهم جناح في الانتصار ممن ظلمهم[(٤)].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[(٥)].

ووجه الدلالة: أن في ترك الصائل والاستسلام له هلاك، نهى الله تعالى عنه.

(٢) وأما دليل السنة فأحاديث كثيرة، أذكر منها ما يلي:

١ - ما أخرجه الشيخان عن عبدالله بن عمرو، أن النبي ﷺ قال: «من قتل دون ماله فهو شهيد». وأخرجه أصحاب السنن، وصححه الترمذي من حديث سعيد

---

(١) حاشية ابن عابدين (٥/٣٥١)، مجمع الأنهر (١/٦٠٩)، كفاية الطالب الرباني (٤/١٣٦)، مواهب الجليل (٦/٣٢٣)، روضة الطالبين (١٠/١٨٦)، مغني المحتاج (٤/١٩٤)، المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٥)، سبل السلام (٤/١٣٢٩).

(٢) سورة البقرة - من الآية (١٩٤).

(٣) سورة الشورى - الآيتان (٤٠، ٤١).

(٤) تفسير ابن كثير (٤/١١٩).

(٥) سورة البقرة - من الآية (١٩٥).

بن زيد مرفوعاً. وأخرج أبو داود وصححه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعاً، بلفظ «من قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد» وفي الصحيحين ذكر المال فقط:[1].

ووجه الدلالة واضح في مشروعية الدفاع عن المال والنفس والعرض، سواء أكان المال قليلاً أو كثيراً، وسواء أكان العدوان على النفس أو ما دونها.

٢ – ما رواه مسلم عن أبي هريرة، أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: «فلا تعطه» قال: فإن قاتلني؟ قال: «فاقتله» قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: «فأنت شهيد» قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: «فهو في النار»[2].

ووجه الدلالة ظاهر، حيث منع النبي ﷺ السائل من أن يفرط في ماله بدون حق، وأمره بالقتل والقتال من أجله، فإن قتل كان من الشهداء الأبرار.

٣ – ما أخرجه البخاري، عن أنس بن مالك، أن النبي ﷺ، قال: «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. «قالوا: عرفنا كيف ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً؟ قال: «أن ترده عن الظلم» وفي رواية «تأخذ فوق يديه»[3].

ووجه الدلالة في تفسير النبي ﷺ، لنصرة الظالم من رده عن الظلم، والصائل ظالم؛ لأنه معتد فلزم منعه من ذلك.

(٣) وأما دليل المأثور فما روي عن كثير من أهل السلف الصالح في هذا المعنى، وهم لا يقولون ذلك إلا عن توقيف، مع حسن الظن بهم، ومن ذلك ما يلي[4]:

١ – روي عن ابن عمر أنه رأى لصاً، فأصلت عليه السيف، قال: فلو تركناه لقتله.

---

(١) صحيح البخاري (١٢٣/٥)، صحيح مسلم (١٢٥/١)، سنن الترمذي (٣٠/٤)، بلوغ المرام مع سبل السلام (١٢٣٩/٤) رقم (١١٧٦)، وأخرجه النسائي من حديث المخارج بلفظ «قاتل دون ماله»، سنن النسائي (١١٤/١١).

(٢) صحيح مسلم (١٢٦/١)، سبل السلام (١٣٢٩/٤).

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري (٣٢٣/١٢) – كتاب المظالم رقم (٤).

(٤) المغني والشرح الكبير (٣٤٦/١٠، ٣٤٧).

٢ – وجاء رجل إلى الحسن فقال: لص دخل بيتي ومعه حديدة أأقتله؟ قال: نعم، بأي قتلة قدرت أن تقتله.

٣ – وقال عطاء – في المحرم يلقي اللصوص – قال: يقاتلهم أشد القتال.

٤ – وقال ابن سيرين: ما أعلم أحداً ترك قتال الحرورية واللصوص تأثماً إلا أن يجبن.

٥ – وقال الصلت بن طريف: قلت للحسن: إني أحرج في هذه الوجوه، أخوف شيء عندي يلقاني اللصوص يعرضون لي في مالي، فإن كففت يدي ذهبوا بمالي، وإن قاتلت اللص ففيه ما قد علمت؟ قال: أي بني، من عرض لك في مالك، فإن قتلته فإلى النار، وإن قتلك فشهيد.

٦ – وروي نحو ذلك عن أنس والشعبي والنخعي.

٧ – وقال الإمام أحمد، في اللصوص يريدون نفسك ومالك: قاتلهم تمنع نفسك ومالك.

(٤) وأما دليل المعقول: فهو أن الصائل يقوم بأعمال عدوانية إجرامية تنافي الدين والأخلاق، فدفعه من باب رد المنكر، وقتله من باب الاضطرار، كالمخمصة التي تبيح الميتة.

قال الطبري: إنكار المنكر واجب على من يقدر عليه، فمن أعان المحق أصاب، ومن أعان المبطل أخطأ[(١)].

المطلب الثالث
صفة مشروعية دفع الصائل

تمهيد وتقسيم:

ذكرت في المطلب السابق إجماع الفقهاء على مشروعية دفع الصائل في عدوانه على العرض، وما ذهب إليه أكثر أهل العلم من القول بتلك المشروعية

(١) سبل السلام (٤/١٣٢٩).

إذا ورد عدوان الصائل على النفس أو المال أيضاً، وشذ من قال بعدم مشروعية دفع الصائل عليهما إذا كان الصائل مسلماً.

وإذا ثبتت مشروعية دفع الصائل، في النفس والعرض والمال، بما سبق ذكره من أدلة، فما صفة تلك المشروعية من الوجوب أو الندب أو الإباحة؟

للفقهاء في تحديد تلك الصفة تفصيل يرجع إلى نوع المحل المصول عليه من العرض والنفس والمال. وأبين ذلك في الفروع الثلاثة التالية، بإذن الله تعالى.

الفرع الأول

صفة مشروعية دفع الصائل على العرض

أجمع الفقهاء على وجوب دفع الصائل على البضع، سواء أكان البضع هو بضع المصول عليه، أو بضع أهله، أو بضع غير أهله، وسواء أكان الاعتداء على البضع بالزنا، أو بمقدماته، لأنه لا سبيل إلى إباحته[(١)].

ويدل على وجوب دفع الصائل على البضع الكتاب والسنة والمعقول.

(١) أما دليل الكتاب فمنه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَـٰفِظُونَ ۝﴾[(٢)] وقوله جل شأنه: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ﴾[(٣)] وقوله: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[(٤)].

---

(١) أنظر هذا الإجماع في الموسوعة الفقهية الكويتية في اصطلاح «صال» (٢٨/١٠٩) – وانظر حكم الوجوب في دفع الصائل على العرض في فقه المذاهب منها: تبيين الحقائق (٥/١٨١)، مجمع الأنهر (٢/٤٢٩) كفاية الطالب الرباني (٤/٥١)، مواهب الجليل (٦/٣٢٣)، روضة الطالبين (١٠/١٨٨)، مغني المحتاج (٤/١٩٧)، المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٨)، كشاف القناع (٦/١٥٦).

(٢) سورة المؤمنون – من الآية (٥).

(٣) سورة النور – من الآية (٣٠).

(٤) سورة النور – من الآية (٣١).

ووجه الدلالة من الأمر بحفظ الفرج للرجال وللنساء على السواء عن ارتكاب الحرام، والأمر بالحفظ يدل على الوجوب، ومن مقتضى الحفظ: دفع الصائل عليه.

كما يدل على وجوب دفع الصائل عن البضع: ما سبق من آيات في مشروعية دفع الصائل مطلقاً.

(٢) وأما دليل السنة: فما سبق ذكره من أحاديث في مشروعية دفع الصائل، منها: «من قتل دون أهله فهو شهيد»، ومنها «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً».

(٣) وأما دليل المعقول: فهو أن دفع الصائل على العرض فيه حفظ لحق الله - تعالى - وحق نفسه، كما ان المصول عليه من أجل الزنا إن ترك دفع الصائل كان كالممكن له من الفعل، والتمكين للفاحشة حرام.

شروط وجوب دفع الصائل على العرض:

لم يذكر جمهور الفقهاء شروطاً لوجوب دفع الصائل عن العرض، مما يشير إلى أن الوجوب مطلق لدفع الصائل، حماية للأعراض مع إمكان الدفع مراعاة لشرط الاستطاعة البدهي.

وحكى الإمام النووي عن الإمام البغوي: أنه اشترط لهذا الوجوب أن لا يخاف الدافع على نفسه، أو عضو من أعضائه، أو على منفعة من منافع أعضائه[١].

الفرع الثاني

صفة مشروعية دفع الصائل على النفس

اختلف الفقهاء في صفة مشروعية دفع الصائل على النفس، ويمكن إجمال أقوالهم في المذهبين الآتيين:[٢]

---

(١) روضة الطالبين (١٠/١٨٨) - وانظر - أيضاً - المراجع الشافعية السابقة.

(٢) المصادر السابقة في فقه المذاهب.

المذهب الأول: يرى وجوب دفع الصائل على النفس، سواء أكانت نفس المصول عليه أو كانت نفس الغير المعصومة.

وهو مذهب الحنفية والمذهب عند المالكية وأحد القولين عند الشافعية، وبه قال الحنابلة، غير أنهم قيدوا هذا الوجوب في غير وقت الفتنة، أما زمن الفتنة فلا يجب وإن كان مباحاً، لما سبق من أدلة الفتن.

وحجتهم من الكتاب والسنة والمعقول:

(١) أما دليل الكتاب: فآيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[١] وقوله جل شأنه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[٢]. والاستلام للصائل إلقاء بالنفس للتهكلة، لذا كان الدفاع عنها واجبا، كما أن الاستسلام للصائل تمكين له من نشر الفتنة، فكان رده واجبا؛ دراء للفتنة. كما يدل على وجوب دفع الصائل على النفس من الكتاب ما سبق من آيات في مشروعية دفع الصائل مطلقاً.

(٢) وأما دليل السنة فما سبق من أحاديث في مشروعية دفع الصائل مطلقاً، ومنها: «قتل دون دمه فهو شهيد» وأيضاً «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً».

كما يدل أيضاً من السنة حديث «من أشار بحديدة إلى أحد من المسلمين، يريد قتله، فقد وجب دمه»[٣]، فدل هذا على وجوب الدفاع عن النفس ولو كانت نفس الغير المعصومة.

ومن هذا الباب أيضاً: ما أخرجه الإمام أحمد من حديث سهل بن حنيف مرفوعاً: «من أذل عنده مؤمن فلم ينصره، وهو قادر على أن ينصره، أذله الله – عزَّ وجلَّ – على رؤوس الخلائق يوم القيامة»[٤].

---

(١) سورة البقرة – الآية (١٩٥).

(٢) سورة الأنفال – الآية (٣٩).

(٣) مسند الإمام أحمد (٦/٢٦٦) – وقال ابن حجر الهيثمي: في إسناده جهالة – مجمع الزوائد (٧/٢٩٢).

(٤) مسند الإمام أحمد (٣/٤٨٧)، وقال الهيثمي: رواه أحمد والطبراني وفيه ابن لهيعة، وهو حسن الحديث، وفيه ضعف، وبقية رجاله ثقات – مجمع الزوائد (٧/٢٦٧).

٣ – وأما دليل المعقول: فمن ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنه كما يحرم على المصول عليه قتل نفسه، يحرم عليه إباحة قتلها وفي ترك الصائل إباحة لقتل النفس.

الوجه الثاني: أن في دفع الصائل إحياء للنفس، وإحياؤها واجب، كالمضطر لأكل الميتة ونحوها.

الوجه الثالث: أن في دفع الصائل عن نفس الغير المعصومة حفظاً لحق العبد وحق الله تعالى، وللمسلم الإيثار بحق نفسه دون غيره.

المذهب الثاني: يرى التفصيل في صفة مشروعية دفع الصائل على النفس، فيفرق في الصائل بين أن يكون مسلماً معصوماً، وبين أن يكون غير معصوم أو كان كافراً أو كان بهيمة أو طائراً.

وهو القول الأظهر عند الشافعية، وقد فصلوا قولهم في حالين:

الأولى: أن يكون الصائل مسلماً معصوماً، أي غير مهدر الدم، وفي هذه الحال لا يجب دفعه، وإن كان مباحاً، لكن يباح – أيضاً – الاستسلام له، وذهب بعضهم إلى أن هذا الاستسلام سنة، قال النووي: وهو – أي الاستسلام – ظاهر الأحاديث(١).

وفي هذه الحال لا فرق بين أن يكون الصائل المعصوم مكلفاً أو غير مكلف كالمجنون أو الصغير.

وذهب بعض الشافعية إلى اشتراط التكليف في هذا الصائل، أما إن كان مجنوناً أو صغيراً فلا يجوز الاستسلام له، بل يجب دفعه، لأنهما لا إثم عليهما كالبهيمة. ويستثنى عند أصحاب هذا القول من إباحة الاستسلام في هذه الحال ثلاث صور يجب فيها الدفع، هي:

١ – لو كان المصول عليه عالماً توحد في عصره، أو خليفة تفرد بحيث يترتب على قتله ضرر عظيم، لعدم من يقوم مقامه.

---

(١) روضة الطالبين (١٠/١٨٨).

٢ – لو أراد الصائل قطع عضو المصول عليه لانتفاء علة الشهادة التي تكون بالاعتداء على النفس لا الاعتداء على الأطراف.

قال الأذرعي: ويجب الدفع عن العضو عند ظن السلامة.

٣ – لو كان دفع الصائل ممكناً بغير قتله وجب عليه دفعه، وإلا فلا، قاله القاضي حسين.

واستدل الشافعية على حكم الأصل عندهم من إباحة دفع الصائل على النفس لا وجوبه، بما سبق من بعض أدلة من ذهب إلى عدم مشروعية دفع الصائل مطلقاً، ومنها: حديث «إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار» وبأن عثمان – رضي الله عنه – أمر عبيده أن لا يدافعوا عنه مع إمكانه، وقال لهم: من ألقى سلاحه فهو حر.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن الحديث وارد في التواجه حمية وليس دفاعاً عن نفس أو عرض أو مال، كما أن فعل عثمان – رضي الله عنه – كان بتأويل، إذ كان يظن أنه باستسلامه سيخمد الفتنة إذ كان يستبعد أن يقتل وهو ذو النورين والطاعن في السن.

الثانية أن يكون الصائل كافراً معصوماً أو غير معصوم، أو يكون الصائل مسلماً غير معصوم: كالزاني المحصن، والمرتد، ومن تحتم قتله في قطع الطريق، ونحوهم، أو أن يكون الصائل بهيمة ونحوها.

ففي هذه الحال يجب دفع الصائل، لأن الكافر غير المعصوم لا حرمة له، وكذلك المسلم غير المعصوم، وأما الكافر المعصوم فقد بطلت حرمته بالصيال.

ولأن الاستسلام للكافر ذل في الدين، والله يقول: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ۝١٤١﴾[1].

والراجح: هو ما ذهب إليه الجمهور، أصحاب المذهب الأول، القائلون بوجوب دفع الصائل على النفس، حماية للنفوس، ولعدم تمكين أصحاب الشرور والفتن، شريطة أن يكون ذلك في الاستطاعة.

---

(١) سورة النساء – الآية (١٤١).

الفرع الثالث

صفة مشروعية دفع الصائل على المال

اختلف الفقهاء في صفة مشروعية دفع الصائل على المال، ويمكن إجمال أقوالهم في المذاهب الثلاثة الآتية:[1]

المذهب الأول: يرى وجوب دفع الصائل على المال وإن كان قليلاً، أو كان مال غيره، وهو مذهب الحنفية والمالكية، واشترط المالكية للوجوب أن يترتب على أخذ المال هلاك أو شدة أذى، فإن لم يترتب ذلك فلا يجب الدفع وإن كان مباحاً، وحجتهم من الكتاب والسنة والمعقول.

١ – أما دليل الكتاب: فمنه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[2]. فهذه الآية تدل على وجوب رد العدوان ولو كان على المال، وفي هذا المعنى – أيضاً – قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[3].

٢ – وأما دليل السنة فأحاديث كثيرة، منها: قوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد» وقوله «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً».

٣ – وأما دليل المعقول: فهو أن المال من الكليات الخمس الضرورية التي يجب الحفاظ عليها حتى ولو كان مال غيره، لأن معونة الغير في الدفاع عن ضرورياته واجبة، مع ظن السلامة، لأنه لولا التعاون لذهبت أموال الناس وأنفسهم، لأن قطاع الطريق إذا انفردوا بأخذ مال إنسان، ولم يعنه غيره، فإنهم يأخذون أموال الكل واحداً واحداً.

المذهب الثاني: يرى إباحة دفع الصائل على المال وليس وجوبه في حق آحاد الناس، أما الإمام ونوابه فيجب عليهم الدفاع عن أموال رعاياهم، وهو مذهب الشافعية والمشهور عند الحنابلة.

---

(١) المراجع الفقهية السابقة في دفع الصائل على العرض.

(٢) سورة البقرة – الآية (١٩٤).

(٣) سورة الشورى – الآية (٤٠).

واستثنى الشافعية صورتين في الصيال على المال، يجب فيهما دفع الصائل، ولا يقف عند حكم الإباحة، وهما:

(١) إذا كان المصول عليه ذا روح، كالحيوان، فإذا رأى صائلاً يتلف حيوان نفسه أو حيوان غيره، وجب عليه دفعه ما لم يخش على نفسه أو عرضه، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) إذا تعلق بالمال المصول عليه حق الغير، كرهن وإجارة، فيجب الدفاع عنه. قال الإمام أبو حامد الغزالي: وكذا إن كان المال المصول عليه ملكاً لمحجور عليه، أو كان وقفاً، أو وديعة، فيجب على من هو في يده المال الدفاع عنه ورد الصائل، ما لم يخش على نفسه أو عرضه.

كما استثنى الشافعية صورتين في الصيال على المال، لا يجوز فيهما دفع الصائل، وهما:

(١) الصائل المضطر إلى طعام غيره، وكان هذا الغير – صاحب الطعام – غير مضطر إلى طعام نفسه، هنا لا يجوز للمصول عليه صاحب الطعام غير المضطر إليه أن يدفع الصائل المضطر إلى هذا الطعام.

(٢) الصائل المكره على إتلاف مال غيره – على معنى أنه إن لم ينفذ ما أكره عليه من إتلاف مال فلان سيوقع عليه من أكرهه هلاكاً في نفسه أو عرضه، في هذه الحال لا يجوز لصاحب المال أن يدفع هذا الصائل مراعاة لحياته وعرضه؛ لأنه بذلك يقي روح الصائل بماله، كما يتناول المضطر طعامه، ولكل من الصائل الذي وقع عليه الإكراه والمصول عليه أن يدفع المكره الذي وقع منه الإكراه.

وحجة أصحاب هذا المذهب في أصل عدم وجوب دفع الصائل على المال: أن المال يجوز بذله وإباحته للغير ممن أراده منه ظلماً، وذلك بخلاف النفس والعرض.

كما أن ترك القتال على المال أفضل من القتال عليه، لأن في القتال فوات للنفس، والنفس أعظم من المال.

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بأن بذل المال لدفع الظالم إنما يكون في حال العجز عن دفعه، أما إذا تمكن فيجب عليه دفعه لعدم تمكين الظالم من ظلمه.

وأما القول: بأن ترك القتال على المال أفضل من القتال عليه فإنه يؤدي إلى استفحال الشر والسطو.

المذهب الثالث: يرى التفصيل بين مال النفس ومال الغير في الدفاع عنه، أما مال النفس فيجب الدفاع عنه، اما مال الغير فلا يجب، وإنما يجوز ما لم يفض إلى الجناية على نفس الصائل أو شيء من أعضائه.، وهو وجه عند الحنابلة.

ولعل حجتهم هو التفريق بين مال النفس ومال الغير.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن معونة الغير في الحفاظ على ماله واجبة ما لم يقع ضرر اشد، وهو من باب رد المنكر.

والراجح: هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول القائلون بوجوب دفع الصائل على المال وذلك درءاً لشره.

المطلب الرابع
حدود مشروعية دفع الصائل

أتكلم في هذا المطلب عن الضابط العام لحدود مشروعية دفع الصائل، وهل يشترط إنذاره قبل قتاله؟ والاستثناءات الواردة على ضابط حدود المشروعية، وهل يشترط لمشروعية دفع الصائل العجز عن الهرب منه؟.

أولاً: الضابط العام لحدود مشروعية دفع الصائل:

إن دفع الصائل شرع من أجل ضرورة وقف خطره، ومن هنا كان من الواجب أن يكون الدفع في حدود تلك الضرورة بصفة عامة.

وعلى ذلك فقد ذكر الفقهاء أن الواجب في دفع الصائل أن يكون بالأخف

والأهون كلما كان ممكناً، والمعتبر في ذلك هو غلبة الظن عند المصول عليه.

يقول الكمال بن المهام: «سئل أبو جعفر الهنداوي عمن وجد رجلاً مع امرأة أيحل له قتله؟ قال: إن كان يعلم أنه ينزجر عن الزنا بالصياح والضرب بما دون السلاح لا يقتله، وإن علم أنه لا ينزجر إلا بالقتل حل له قتله، وإن طاوعته المرأة يحل قتلها أيضاً»[(١)].

ويقول الإمام النووي: «يجب على المصول عليه رعاية التدرج والدفع بالأهون فالأهون، فإن أمكنه الدفع بالكلام أو الصياح أو الاستغاثة بالناس لم يكن له الضرب، وكذا لو اندفع شره بأن وقع في ماء أو نار، او انكسرت رجله، لم يضربه، وكذا لو حال بينهما جدار أو خندق أو نهر عظيم، فإن حال نهر صغير وغلب على ظنه أنه إن عبر النهر صال عليه؟ قال ابن الصباغ: فله رميه ومنعه العبور.

أما إذا لم يندفع الصائل إلا بالضرب فله الضرب، ويراعي فيه الترتيب، فإن أمكن باليد لم يضرب بسوط، وإن أمكن بسوط لم يجز بالعصا، ولو أمكن بقطع عضو لم يجز إهلاكه، ومتى غلب على ظنه أن الذي أقبل عليه بالسيف يقصده فله دفعه بما يمكنه وإن لم يضربه المقبل.

ولو كان الصائل يندفع بالسوط والعصا، ولم يجد المصول عليه إلا سيفاً أو سكيناً، فالصحيح أن له الضرب به، لأنه لا يمكنه الدفع إلا به، ولا يمكن نسبته إلى التقصير بترك استصحاب سوط.

والمعتبر في حق كل شخص حاجته، ولذلك نقول: الحاذق الذي يحسن الدفع بأطراف السيف من غير جرح يضمن إن جرح.

ولو عض شخص يده، أو عضواً آخر، فليخلصه بأيسر الممكن، فإن أمكن رفع لحييه، وتخليص ما عضه فعل، وإلا ضرب شدقه ليدعه، فإن لم يمكنه وسل يده فسقطت أسنانه فلا ضمان.

---

(١) شرح فتح القدير (٥/٣٤٦)، وانظر – أيضاً – مجمع الأنهر (١/٦٠٩)، حاشية ابن عابدين (٥/٣٥١).

وسواء أكان العاض ظالماً أو مظلوماً، لأن العض لا يجوز بحال، ومتى أمكنه التخلص بضرب فمه لا يجوز العدول إلى غيره، فإن لم يمكنه إلا بعضو آخر، بأن يبعج بطنه، أو يفقأ عينه، أو يعصر خصييه، فله ذلك على الصحيح وقيل: ليس له قصد عضو آخر.

وإذا وجد رجلاً يزني بامرأته، أو غيرها، لزمه منعه ودفعه، فإن هلك في الدفع فلا شيء عليه، وإن اندفع بضرب غيره ثم قتله لزمه القصاص إن لم يكن الزاني محصناً، فإن كان فلا قصاص على الصحيح(١).

ويقول ابن قدامة: «إن أمكن إزالة العدوان بغير القتل لم يجز القتل، كما لو غصب شيئاً فأمكن أخذه بغير القتل، فإن اندفع الصائل بقليل فلا حاجة إلى أكثر منه، فإن علم أنه يخرج بالعصا لم يكن له ضربه بالحديد، لأن الحديد آلة للقتل، بخلاف العصا، وإن ذهب مولياً لم يكن له قتله ولا اتباعه كأهل البغي.

وكل من عرض لإنسان يريد ماله أو نفسه، فحكمه ما ذكرنا في دفعهم بأسهل ما يمكن دفعهم به.

وإذا وجد رجلاً يزني بامرأة فقتله فلا قصاص عليه ولا دية، وإذا كانت المرأة مطاوعة فلا ضمان عليه فيها، وإن كانت مكرهة فعليه الضمان.

وليس لصاحب الدار رمي الناظر - أي إلى بيته من ثقب أو شق الباب - بما يقتله ابتداء، فإن رماه بحجر يقتله أو حديدة ثقيلة ضمنه بالقصاص؛ لأنه إنما له ما يقلع به العين المبصرة التي حصل الأذى منها، دون ما يتعدى إلى غيرها، فإن لم يندفع المطلع برميه بالشيء اليسير جاز رميه بأكثر منه، حتى يأتي ذلك على نفسه، وسواء أكان الناظر في الطريق أو ملك نفسه أو غير ذلك(٢).

---

(١) روضة الطالبين (١٠/١٨٧ - ١٩٠)، وانظر أيضاً في الفقه الشافعي في هذا المعنى: مغني المحتاج (٤/١٩٤)، نهاية المحتاج (٨/٢١)و حاشية الباجوري علي ابن قاسم (٢/٢٥٦).

(٢) المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٦ - ٣٤٨ ، ٣٥١)، وانظر أيضاً في الفقه الحنبلي: كشاف القناع (٦/١٥٤).

وروي عن ابن عمر والحسن: جواز مبادرة اللص بالقتل، إذا دخل البيت، دون تدرج.

قال ابن قدامة: ويحمل ذلك على قصد الترهيب[(١)].

ثانياً: هل يشترط إنذار الصائل قبل قتاله؟

يقول الإمام النووي في مسألة النظر من ثقب الباب: «هل يجوز رميه قبل إنذاره؟ وجهان:

أحدهما: يحكي عن الشيخ أبي حامد والقاضي حسين: لا، بل ينذره ويزجره ويأمره بالإنصراف، فإن أصر رماه؛ جرياً على قياس الدفع بالأهون، ولأنه قد يكون له عذر.

وأصحهما: وبه قال الماسرجي والقاضي أبو الطيب وجزم به الغزالي: يجوز رميه قبل الإنذار، ولا حرج.

واستدل صاحب «التقريب» بجواز الرمي - هنا - قبل الإنذار على أنه: لا يجب تقديم الكلام في دفع كل صائل، وأنه يجوز للحصول عليه الابتداء بالفعل.

قال الإمام الرافعي: مجال التردد في كلامه هو موعظة قد تفيد وقد لا تفيد، فأما ما يوثق بكونه دافعاً من تخويف وزعقة مزعجة فيجب قطعاً، وهذا أحسن.

وينبغي أن يقال: ما لا يوثق بكونه دافعاً، ويخاف من الابتداء به مبادرة الصائل لا يجب الابتداء به قطعاً. ا هـ.

ولو دخل دار رجل بغير إذنه، فله أمره بالخروج ودفعه كما يدفعه عن سائر أمواله.

والأصح: أنه لا يدفعه قبل الإنذار، كسائر أنواع الدفع، وبه قال الماسرجي[(٢)].

---

(١) المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٧).
(٢) روضة الطالبين (١٠/١٩١، ١٩٢، ١٩٤).

ثالثاً: استثناءات الضابط العام لحدود مشروعية دفع الصائل:

ذكرت أن الضابط والأصل في دفع الصائل أن يكون بأسهل ما يمكن دفعه به، ونقلت بعض نصوص الفقهاء في ذلك، والمتأمل في تلك النصوص يلحظ أنهم قد استثنوا صوراً لا تخضع لهذا الضابط العام في دفع الصائل، أهمها ما يلي:

(١) إذا لم يجد المصول عليه سوى الوسيلة الأشد، كما لو كان الصائل يندفع بالسوط والعصا، غير أن المصول عليه لا يجد إلا السيف، فله ذلك.

(٢) إذا اشتد الأمر عن الضبط، كما لو التحم القتال بينهما، فله دفع الصائل بما لديه، دون مراعاة التدرج.

(٣) إذا ظن المصول عليه أن الصائل لا يندفع إلا بالأشد، فله ذلك، ويصدق بيمينه لعسر إقامة البينة على ذلك.

(٤) إذا كان الصائل مهدر الدم، كالمرتد والزاني المحصن، فيجوز دفعه بالأشد دون مراعاة التدرج لأمرين، أحدهما: أنه لا حرمة له، والثاني: فجور عدائه لعلمه بأنه مستباح الدم.

رابعاً: هل يشترط لمشروعية دفع الصائل العجز عن الهرب منه؟

حيث أن الغاية من دفع الصائل هو تفويت شره وخطره، بحيث لا يصيب المصول عليه، لذلك فقد اختلف الفقهاء في مشروعية دفع الصائل إذا كان في إمكان المصول عليه الهرب منه، وذلك على مذهبين.

المذهب الأول: يرى أنه لو كان بإمكان المصول عليه أن يهرب أو يلتجىء إلى حصن أو جماعة أو حاكم، وجب عليه ذلك ولم يجز له دفع الصائل، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية، وهو المذهب عند الشافعية، ووجه عند الحنابلة[١].

---

(١) حاشية ابن عابدين (٣٥١/٥)، جواهر الإكليل (٢٩٧/٢)، مواهب الجليل (٣٢٣/٦)، مغني المحتاج (١٩٧/٤)، روضة الطالبين (١٨٧/١٠)، نهاية المحتاج (٢٥/٨)، كشاف القناع (١٥٤/٦)، المغني والشرح الكبير (٣٤٧/١٠، ٣٤٨)، واشترط بعض الشافعية أن يتيقن المصول عليه من النجاة بالهرب لمنع دفع الصائل – المراجع الشافعية السابقة.

وحجتهم: أن المصول عليه مأمور بتخليص نفسه بالأهون، وليس له أن يعدل إلى الأشد مع إمكان الأسهل، ولأنه أمكنه الدفاع عن نفسه دون إضرار غيره فلزمه ذلك.

المذهب الثاني: يرى عدم وجوب هرب المصول عليه، ولو كان بإمكانه، وله دفع الصائل، وهو الوجه الثاني عند كل من الشافعية والحنابلة.

وحجتهم: أن إقامته في ذلك الموضع جائزة، فلا يكلف بالهرب.

والراجح: هو القول بعدم وجوب الهرب؛ لأن الإسلام دين الشجاعة، إلا لخوف مفسدة أعظم.

المطلب الخامس

أثر مشروعية دفع الصائل

إذا قلنا بعدم مشروعية دفع الصائل - وفقاً للقول الشاذ كما وصفه القرطبي - أو عند تعدي المصول عليه باختياره أشد وسائل الدفع مع إمكانه الأخذ بالأخف - كما هو مذهب الجمهور - ضمن المصول عليه بالقصاص أو الدية أو القيمة، كما لو ولى الصائل هارباً فاتبعه المصول عليه وقتله، وكذا إن ضربه فانزجر ثم عمد إليه فقتله أو قطع عضواً من أعضائه أو أتلف ملابسه أو شيئاً من ممتلكاته.

أما إذا كان الدفع مشروعاً، وقام المصول عليه بالواجب أو بممارسة حقه في دفع الصائل، فمات أو تلف، فهل له ضمان من قصاص أو دية أو كفارة أو قيمة؟ مذهبان للفقهاء.

المذهب الأول: أن الصائل لا ضمان له بحال، وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة[1].

---

(١) جواهر الإكليل (٢/٢٩٧)، وحاشية الباجوري على ابن قاسم (٢/٢٥٦)، روضة الطالبين (١٠/١٨٧)، مغني المحتاج (٤/١٩٤)، المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٧، ٣٤٨)، كشاف القناع (٦/١٥٤)، سبل السلام (٣/١٢٣٦).

وحجتهم: أن المصول عليه استخدام حقه الشرعي فلا ضمان عليه، لأن المقصود دفع الصائل، ولأن الصائل أضاع حق نفسه بصياله، ويذكر ابن قدامة في ذلك: ما روي أن عمر – رضي الله عنه – بينما هو يتغدى يوماً، إذ أقبل رجل يعدو ومعه سيف مجرد ملطخ بالدم، فجاء حتى قعد مع عمر فجعل يأكل، وأقبل جماعة من الناس، فقالوا: يا أمير المؤمنين، إن هذا قتل صاحبنا مع امرأته، فقال عمر: ما يقول هؤلاء، قال: ضرب الآخر فخذي امرأته بالسيف، فإن كان بينهما أحد فقد قتله، فقال لهم عمر: ما يقول؟ قالوا: ضرب بسيفه فقطع فخذي امرأته، فأصاب وسط الرجل فقطعه باثنين، فقال عمر: إن عادوا فعد[١].

كما استدل الصنعاني بحديث الصحيحين، عن عمران بن الحصين، قال: قاتل يعلى بن أمية رجلاً، فعض أحدهما صاحبه، فانتزع يده من فمه، فنزع ثنيته، فاختصما إلى النبي ﷺ، فقال: «يعض أحدكم كما يعض الفحل؟ لا دية له»[٢].

المذهب الثاني يرى أن الصائل لا ضمان له إن كان مكلفاً، لأنه أضاع حق نفسه، أما إذا كان الصائل غير مكلف فإن المصول عليه يضمن على الوجه الآتي:

أولاً: إن كان الصائل آدمياً غير مكلف كالمجنون والصبي، فإن المصول عليه يضمنهما إذا قتلهما، لأنهما لا يملكان إباحة أنفسهما، ولذلك لو ارتدا لم يقتلا.

والواجب على الصائل بقتلهما: الدية، لا القصاص، لوجود المبيح، وهو دفع الشر عن نفسه.

ثانياً: إن كان الصائل بهيمة مملوكة لغير المصول عليه فقتلها ضمن قيمتها، لأنه أتلف مال غيره لإحياء نفسه، كالمضطر إلى طعام غيره إذا أكله.

---

(١) المغني والشرح الكبير (٣٥١/١٠).
(٢) سبل السلام مع بلوغ المرام (١٢٣٦/٣) رقم (١١٢٢).

وإلى هذا ذهب الحنفية[1].

ويمكن الجواب عن ذلك بأن المكلف لا يملك إباحة نفسه كالمجنون والصبي، ومع ذلك فلا ضمان له، فكذلك المجنون والصبي.

كما أن المصول عليه أتلف البهيمة الصائلة بحق شرعي فلم يكن لها ضمان، ولأنه لو لم يقتلها لقتلته.

والراجح: ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم ضمان الصائل مطلقاً، ما دام المصول عليه استخدم حقه الشرعي دون تعد.

المطلب السادس
صاحب الحق في دفع الصائل

دفع الصائل بعد زوال حال الاعتداء لا يكون لغير الحاكم[2]، أما في حال مباشرة الصيال فيكون من جانبين[3].

الأول: المصول عليه:

وهو المقصود بالصيال، سواء أكان مقصوداً في نفسه، أو عرضه، أو في ماله.

يقول ابن قدامة: إن الرجل إذا دخل منزل غيره بغير إذنه فلصاحب الدار أمره بالخروج من منزله، سواء أكان معه سلاح أو لم يكن، لأنه متعد بدخول

---

(١) حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٥١)، مجمع الأنهر (١/ ٦٠٩)، شرح فتح القدير (٥/ ٣٤٦).، وفي حكم دفع الصائل في سقوط الضمان: كل تعزير، لأن الواجب لا يجامعه الضمان، وأما إذا تلف من تأديب الزوجة المشروع في النشوز فلا ضمان عند الحنابلة، وقال أبو حنيفة والشافعي: يضمن، لتقييد تعزيره بشرط السلامة، فبفواته يضمن. مجمع الأنهر (١/ ٦١٢)، روضة الطالبين (١٠/ ١٨٧)، المغني والشرح الكبير (١٠/ ٣٤٤، ٣٤٥).

(٢) مجمع الأنهر (١/ ٦٠٩).

(٣) مجمع الأنهر (١/ ٦٠٩)، فتح القدير (٥/ ٣٤٦)، مواهب الجليل (٦/ ٣٢٣، ٣٢٤)، روضة الطالبين (١٠/ ١٨٦)، المغني والشرح الكبير (١٠/ ٣٤٧).

ملك غيره، فكان لصاحب الدار مطالبته بترك التعدي، كما لو غصب منه شيئاً[1].

الثاني: كل أحد سوى المصول عليه:

يقول الكمال بن الهمام: وهذا لأنه من باب إزالة المنكر باليد، والشارع ولى كل أحد ذلك، حيث قال: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2]، بخلاف الحدود فإنها لم تثبت توليتها إلا للولاة، وبخلاف التعزيز الذي يجب حقاً للعبد بالقذف ونحوه، فإنه لتوقفه عن الدعوى لا يقيمه إلا الحاكم إلا أن يحكما فيه»[3].

ويقول داماد أفندي: ولو كان مع امرأته رجل وهو يزني بها، أو مع محرمة، وهما مطاوعتان، قتلهما جميعاً مطلقاً، وعلى هذا المكابر بالظلم وقطاع الطريق وصاحب المكس وجميع الظلمة بأدنى شيء قيمة، ويقيمه كل مسلم حال مباشرة المعصيةو وبعدها ليس ذلك لغير الحاكم[4].

ويقول النووي: ويجوز لغير المصول عليه الدفع، وله دفع مسلم صال على ذمي، وأب صال على ابنه، وسيد صال على عبده، لأنهم معصومون مظلومون.

ولو وجده ينال من جاريته ما دون الفرج فله دفعه، وإن أتى على نفسه، وللأجنبي دفعه - كذلك - حسبة.

ويجوز أن يكون المدفوع عنه ملك الصائل، فمن رأى إنساناً يتلف مال نفسه، بأن يحرق كدسه[5]، ويغرق متاعه، جاز له دفعة.

---

(١) المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٦).

(٢) رواه مسلم في صحيحه - كتاب الإيمان - رقم (٧٨)/ (١/٦٩) عن أبي سعيد الخدري.

(٣) فتح القدير (٥/٣٤٦).

(٤) مجمع الأنهر (١/٦٠٩).

(٥) الكدس: الحصيد، والتمر، والدراهم - كدسا -: وضع بعضها فوق بعض، وتكدست الأشياء: تراكمت - تاج العروس (٤/ ٢٣٠)، المعجم الوجيز (ص/ ٥٢٩).

وإن كان حيواناً، بأن رآه يشدخ رأس حماره، وجب على الأجنبي دفعه على الأصح، وبه قطع البغوي، لحرمة الحيوان[1].

ويقول ابن قدامة: «إذا صال على إنسان صائل يريد ماله أو نفسه ظلماً، أو يريد امرأة ليزني بها، فلغير المصول عليه معونته في الدفع، ولو عرض اللصوص لقافلة جاز لغير أهل القافلة الدفع عنهم، لأن النبي ﷺ، قال: «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»[2]، وفي حديث «إن المؤمنين يتعاونون على الفتان»[3]، ولأنه لولا التعاون لذهبت أموال الناس وأنفسهم، لأن قطاع الطريق إذا انفردوا بأخذ مال إنسان لم يعنه غيره، فإنهم يأخذون أموال الكل واحداً واحداً وكذلك غيرهم[4].

صفة مشروعية دفع الصائل من الأجنبي:

إذا قلنا بجواز دفع الأجنبي – غير المصول عليه – الصيال، فهل يجب أم يستحب؟

يقول الإمام النووي في إجابة هذا السؤال: «فيه ثلاث طرق:

أصحها: أنها كالدفع عن نفسه، فيجب حيث يجب، ولا يجب حيث لا يجب.

الثاني: القطع بالوجوب، لأن له الإيثار بحق نفسه دون غيره.

والثالث: ونسبه الإمام أبو القاسم الرافعي إلى الأصوليين: القطع بالمنع، لأن شهر السلاح يحرك الفتن، وليس ذلك من شأن آحاد الناس، وإنما هو وظيفة الإمام. وعلى هذا، هل يحرم أم يجوز؟ وفيه خلاف.

فإن أوجبنا، فذلك إذا لم يخف على نفسه، ثم قال الإمام الرافعي: الخلاف في

---

(١) روضة الطالبين (١٠/١٨٦، ١٨٧).

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري (١٢/٣٢٣)، وسبق نص الحديث عن أنس، في مشروعية دفع الصائل.

(٣) سنن أبي داود – الإمارة (٣٦)، (٣/١٨٠).

(٤) المغني والشرح الكبير (١٠/٣٤٨).

أن آحاد الناس هل لهم شهر السلاح حسبة ولا يختص بالصيال، بل من أقدم على محرم من شرب خمر أو غيره، هل لآحاد الناس منعه بما يجرح ويأتي على النفس؟ فيه وجهان: **أحدهما**: نعم، نهياً عن المنكر، ومنعاً من المعصية.

والثاني: لا، خوفاً من الفتن.

ونسب الثاني إلى الأصوليين، والأول إلى الفقهاء، وهو الموجود للأصحاب في كتب المذهب، حتى قال الفوراني والبغوي والروياني وغيرهم: من علم خمراً في بيت رجل، أو طنبوراً(١)، وعلم شربه، أو ضربه، فله أن يهجم على صاحب البيت ويريق الخمر، ويفصل الطنبور، ويمنع أهل الدار الشرب والضرب، فإن لم ينتهوا: فله قتالهم، وإن أتى القتال عليهم، وهو مثاب على ذلك.

وفي تعليق الشيخ إبراهيم المروزي: أن من رآه مكباً على معصية من زنى أو شرب خمر أو رآه يشدخ شاة أو عبداً فله دفعه، وإن أتى الدفع عليه فلا ضمان(٢).

---

(١) الطنبور: آلة من آلات اللعب واللهو والطرب، ذات عنق وأوتار - المعجم الوجيز (ص/ ٣٩٥).

(٢) روضة الطالبين (١٠/ ١٨٩).

خاتمة البحث ونتائجه

بعد أن استعرضنا أحكام إجهاض الجنين في فقه الجنايات، وأحكام دفع الصائل المغتصب في فقه الصيال، لنا أن نتساءل عن حكم إجهاض جنين الاغتصاب تطبيقاً لقواعد وأحكام الجنايات والصيال معاً.

أما في فقه الجنايات فقد اتفق الفقهاء على احتساب الإجهاض جناية وعدواناً، رتب الشارع عليه عقوبة شرعية خاصة (غرة عبد أو وليدة، أو ما يعادلهما، مع الكفارة على الصحيح والحرمان من الميراث) سواء أكان الجاني أجنبياً او أحد الوالدين أو كلاهما.

واستثنى الفقه الإسلامي، على سبيل الترخص، لمصلحة الأم أن تتجه إلى الإجهاض إذا تسبب بقاء الجنين خطراً على حياتها.

ولم يفرق الفقه الجنائي الإسلامي بين جنين النكاح وجنين السفاح، فجعل الجناية عليهما واحدة في الإثم والجزاء، على أساس براءته، فإنه لم يجن جناية تستوجب قتله، فكان الجاني عليه هو المعتدي.

غير أن الفقهاء أجمعوا على عدم اعتبار توفر الجناية على الجنين إلا بعد تخلقه، واختلفوا في تحديد وقت التخلق، حيث يرى الإمام مالك احتساب وقت التخلق من اليوم الأول للعلوق، واشترط ابن القاسم من أصحابه أن تصير النطفة علقة، واشترط أشهب من أصحابه، أن تصير العلقة مضغة، وذهب الجمهور من الفقهاء إلى اشتراط استبانة بعض خلقه، قال ابن عابدين: والجنين في هذه الحال ينفخ فيه الروح وقد بلغ مائة وعشرين يوماً، استدلالاً بحديث ابن مسعود مرفوعاً «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله الملك، فينفخ فيه الروح».

وذهب الحنابلة في المشهور إلى اشتراط اكتمال صورة الجنين الآدمية في بطن أمه، حتى يحتسب الاعتداء عليه جناية، بحيث إذا تم الإجهاض قبل ذلك فلا يأخذ حكم الجناية على الجنين، وإنما يعد نوعاً من أنواع عمليات التنظيف للرحم مما يعلق به من دم أو إفرازات.

وأما في فقه الصيال فقد رأينا إجماع الفقهاء على مشروعية دفع الصائل على العرض، سواء أوقع الاغتصاب على عرض نفسه أو عرض أهله، أو أعراض الآخرين، وذلك تأديباً وقطعاع لدابر هؤلاء المفسدين.

والسؤال الآن، كيف تنطبق قواعد وأحاكم الصيال في العدوان على الأعراض؟ وهل يمكن اعتبار جنين الاغتصاب أثراً من آثار الصائل يجوز دفعه كما يجب دفع الصائل؟

أعتقد أن قواعد الصيال ترجح احتمال هذا المعنى، فإذا وجب على المغتصبة وغيرها أن تدفع عنها الغاصب، ولو بقتله ولا ضمان له، فمن يمنعها من إزالة آثاره الآثمة فور أن تتمكن من ذلك بعد زوال حالة الإكراه والاغتصاب التي عجزت حينها عن دفعه؟

وإذا كان الفقه الجنائي الإسلامي قد رخص للمرأة أن تتخلص من جنينها إذا كان في بقائه خطراً على حياتها، فلنا أن نتساءل أليس في بقاء جنين الاغتصاب ومنع إجهاضه قتلاً معنوياً ونفسياً للأم، ربما يكون أشد ألماً من القتل المادي عند كثير من الناس؟ ناهيك عن القتل المعنوي للأهل والزوج، خاصة بعد أن ينزل المولود ويعيش معهم، ليذكرهم بتاريخه الأليم.

وأيضاً، إذا كان الفقه الجنائي الإسلامي – على ما ذهب إليه الجمهور – لا يعتبر الجناية على الجنين إلا بعد أن يستبين بعض خلقه وتنفخ فيه الروح، أي بعد مائة وعشرين يوماً من العلوق، كما ورد في الحديث وأثبته العلم الحديث، بل لقد احتاط الحنابلة – مراعاة لحق الجاني – وقالوا: إن الجناية على الجنين لا تحتسب جناية إلا إذا تخلق الجنين واكتملت صورته الآدمية في بطن الأم.

إذا كان ذلك كذلك، فلنا أن نتساءل أليس في هذا الفقه سعة ورفعاً للحرج والمشقة للمغتصبات من نساء طلبن العفة فعجز المجتمع برجاله أن يحميهن من الذئاب البشرية الذين أوقعوا بهن الذل والهوان والقهر، علناً وجهرة أحياناً، وخفية وسراً أحياناً أخرى.

إن المجتمع الذي عجز عن الوقوف أمام الظالمين المغتصبين من الذئاب البشرية فيمنعهم ويأخذ على أيديهم ويطالب بتنفيذ حد الله فيهم، نراه يلقي باللائمة على المرأة الضعيفة المقهورة فيمنعها من الاجهاض ويأمرها برعاية النطفة الآثمة.

ستفقد المرأة المسلمة الثقة في كل شيء عندما ترى نفسها الطرف الضعيف المغلوب على أمره في حالتي الاغتصاب وما بعده، إذ في حالة الاغتصاب تكون واقعة تحت إكراه وظلم الغاصب، وفي حالة ما بعد عملية الاغتصاب تكون واقعة تحت ما يسمى بالحكم الشرعي الذي يمنعها من التخلص من آثار العدوان.

وفي حال أن تفقد المرأة الثقة في كل شيء حولها ستتصرف بالهوى وتخلع عنها قواعد الالتزام التي لم تجد حمايتها ورعايتها فيها.

إن الأمر جد خطير، ولا بد من فتح باب الأمل والرحمة والسعة واليسر للمسلمات الملتزمات المحصنات العفيفات الشريفات اللاتي وقعن فريسة للذئاب البشرية.

ولقد وضع الإسلام معياراً عادلاً في الفتوى والقضاء، وذلك في حديث النبي ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[(١)]، وليتصور كل مسلم أو مسلمة أنه المبتلى بهذا المصاب – والعياذ بالله تعالى – ما يتمنى وما يرجو؟.

نعم: إن الاغتصاب نوع من أنواع الإكراه، رفع الإسلام إثمه على من وقع عليه، فلا حرج على المغتصبة إن هي اختارت بقاء الجنين، فإنه ينسب لها، ويتوارثان، وهي بذلك اختارت حياته، لتنبوء بإثمها وإثمه على مجتمع ضعف رجاله عن حمايتها، وهي في كل الأحوال تستحق النفقة وحسن الرعاية، ولا يجوز إلقاء اللوم عليها، أو النظر إليها نظرة دونية.

---

(١) أخرجه البخاري عن أنس بن مالك – صحيح البخاري (١/٥٣، ٥٤)، قال النووي: حديث أنس هذا متفق عليه – رياض الصالحين (ص/٩٢) حديث رقم (١٨٣).

تلك هي حضارة الإسلام وسماحته.. فهل ارتقى إليها المجتمع.

** وفي الختام، وتأسيساً على ما سبق من فقه الجنايات والصيال، أرى: «مشروعية إجهاض جنين الاغتصاب بضوابط خاصة».

وهذا رأي الشخصي، إن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء، وإن كان صواباً فمحض فضل الله، يؤتيه من يشاء.

وأما تلك الضوابط فإنها تدور حول عدم خروج الحكم عن موضوعه (الاغتصاب) وعدم الاعتداء على نفس وروح بريئة (الجنين بعد نفخ الروح فيه) ومن أهم تلك الضوابط:

(١) أن تتحقق حالة الاغتصاب بشروطها الواردة في باب الصيال.

(٢) أن يتم الإجهاض فور زوال السبب (حالة الاغتصاب) لأن المرأة إذا تأخرت في الإجهاض مع إمكانها فكأنها رضيت بالحمل وأقرت به، وهذا يسقط حقها في الإجهاض، لنهي الإسلام عن نفي النسب بعد الإقرار به. يدل لذلك ما روي عن عمر، أنه قال: من أقر بولده طرفة عين فليس له أن ينفيه[١].

وعن أبي هريرة، أن النبي ﷺ، قال: «أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء، ولم يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده – وهو ينظر إليه – احتجب الله عنه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين»[٢].

(٣) أن لا يكون الجنين قد بلغ صورة الآدمي ونفخت فيه الروح، فإذا استمرت حالة الإكراه حتى بلغ الجنين صورة الآدمي ونفخت فيه الروح، لم يعد من الجائز الاعتداء عليه، لأنه أصبح نسمة وخلقاً آخر، وله أحكام تخصه وإن لم تكن له ذمة مستقلة، ولذلك أطلق عليه فقهاء الحنفية «ما هو نفس من وجه دون وجه».

---

(١) أخرجه البيهقي، وهو حسن موقوف – بلوغ المرام مع سبل السلام (٣/١١٢١) رقم (١٠٣٥).

(٢) أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان – بلوغ المرام مع سبل السلام (٣/ ١١٢٠) رقم (١٠٣٤).

(٤) أن تتم عملية الإجهاض تحت إشراف طبي مأمون، مراعاة لسلامة الأم.

(٥) أن تكون عملية الإجهاض بطلب من المغتصبة أمام جهة رسمية معينة للتأكد من حالة الاغتصاب وصحة الإجراءات، ولتتبع الجناة.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، أجمعين.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾[١].

---

(١) سورة البقرة – من الآية (٢٨٦).

مصادر ومراجع البحث

أولاً: القرآن الكريم:

ثانياً: التفسير والحديث:

(١) بلوغ المرام في جمع أحاديث الأحكام - مطبوع مع سبل السلام - للحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني - دار الحديث ١٩٧٩م بجوار إدارة الأزهر.

(٢) الترغيب والترهيب، للإمام زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري - المتوفي ٦٥٦ هـ - مكتبة شباب الأزهر - الدعوة الإسلامية.

(٣) تفسير القرآن العظيم - للإمام إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ) - ط جديدة مصححة - مكتبة دار الفيحاء ومكتبة دار السلام بالكويت - ط أولى - ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤م.

(٤) رياض الصالحين - أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (٦٣١:٦٧٦هـ) - تحقيق وتخريج عبدالعزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق - جمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت - مكتبة دار الفيحاء ومكتبة دار السلام بالكويت - ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤م.

(٥) سنن أبي داود - للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ) - بتعليق الشيخ محمد سعد علي - طبعة منصور البابي الحلبي - ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣م.

(٦) سنن الترمذي - المسمى بالجامع الصحيح - لأبي عيسى محمد عيسى بن سورة - تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي - دار الحديث.

(٧) السنن الكبرى - للحافظ أبي بكر أحمد بن حسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ) - ط أولى - مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن - الهند ١٣٥٤ هـ، ط دار المعرفة - بيروت - لبنان.

(٨) سنن النسائي للحافظ أبي عبدالرحمن بن شعيب النسائي (٢١٤ - ٣٠٣) - مطبعة البابي الحلبي - ط أولى ١٩٦٤م.

(٩) صحيح البخاري مع فتح الباري، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري – المطبوع مع فتح الباري – ط ثانية – ١٤٠٢هـ – دار إحياء التراث العربي – بيروت – وطبعة أخرى للصحيح بدون الفتح – مكتبة الدعوة – شباب الأزهر.

(١٠) صحيح مسلم بشرح النووي – للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري – المطبوع مع شرح النووي – ط ثانية – ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م – دار إحياء التراث العربي – بيروت، وطبعة أخرى بدون الشرح – ط دار الفتح.

(١١) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان – لمحمد فؤاد عبدالباقي – ط ١٩٨٦م – دار الحديث – القاهرة.

(١٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – لعلي بن أبي بكر الهيثمي – مؤسسة المعارف – بيروت.

(١٣) المستدرك على الصحيحين – للحافظ أبي عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بالحاكم النيسابوري – ط دار الفكر – بيروت ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨م.

(١٤) مسند الإمام أحمد مع منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال – ملتزم الطبع – دار الفكر العربي.

ثالثاً: الفقه المذهبي:

أ – الفقه الحنفي:

(١٥) البحر الرائق شرح كنز الدقائق – للإمام زين الدين الشهير بابن نجيم – ط أولى – المطبعة العلمية – بدون تاريخ.

(١٦) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائح – للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ) – الناشر زكريا علي يوسف – بدون تاريخ.

(١٧) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق – للعلامة فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي – الناشر دار الكتاب الإسلامي – ط ثانية – بدون تاريخ.

(١٨) حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار – شرح تنوير الأبصار للعلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين – ط ثالثة – المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣٢٣هـ.

(١٩) شرح فتح القدير – للإمام كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي (ت ٦٨١هـ) – على الهداية شرح بداية المبتدي – لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغنياني (ت ٥٩٢هـ) – مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – ط أولى ١٣٨٩ هـ، ١٩٧٠م.

(٢٠) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر – للشيخ المحقق عبدالله بن محمد بن سليمان الشهير بدامار أفندي – دار الطباعة العامرة – ١٣١٦هـ – دار إحياء التراث العربي للنشر والتوزيع.

ب – الفقه المالكي:

(٢١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد – للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠ – ٥٩٥هـ) – ط رابعة – ١٣٩٥ هـ، ١٩٧٥م – مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(٢٢) التاج والإكليل مع مواهب الجليل – لأبي عبدالله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق (ت رجب ٨٩٧ هـ) – ملتزم الطبع مكتبة النجاح – طرابلس – ليبيا – مطابع دار الكتاب اللبناني – مطبوع مع مواهب الجليل.

(٢٣) جواهر الإكليل شرح مختصر خليل – للشيخ صالح عبدالسميع الأبي الأزهري – ط أولى – بيروت – دار الكتب العلمية.

(٢٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير – لشمس الدين محمد عرفة الدسوقي – على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير – طبع بدار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(٢٥) شرح الخرشي – لأبي محمد عبدالله محمد الخرشي – علي المختصر الجليل للإمام أبي الضياء سيدي خليل وبهامشه – حاشية العدوي – ط ثانية ١٣١٧ هـ – القسم الأدبي.

(٢٦) شرح الزرقاني وحاشية الشيباني – للشيخ عبدالباقي الزرقاني على مختصر الإمام أبي الضياء سيدي خليل – دار الفكر – بيروت – ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨م.

(٢٧) الشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه – للعلامة أبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير.

(٢٨) القوانين الفقهية - لابن جزي وهو أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي - دار الكتب العلمية - بيروت.
(٢٩) كفاية الطالب الرباني - لرسالة ابن أبي زيد القيرواني - وهو شرح الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن محمد بن خلف المصري المولود (٨٥٧هـ، المتوفي ٩٣٩هـ) - مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر - ط ثانية ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣م.
(٣٠) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل - لأبي عبداله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ) مكتبة النجاح - سوق الترك - طرابلس - ليبيا.

جـ - الفقه الشافعي:

(٣١) أسنى المطالب للشيخ زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ) - دار إحياء الكتب العربية.
(٢٣) حاشية الباجوري علي ابن القاسم - المطابع الأميرية - ط المعاهد الدينية الأزهرية - القاهرة.
(٣٣) حاشية البجيرمي على منهج الطلاب - لسليمان بن عمر بن محمد البجيرمي (ت ١٢٢١ هـ) على منهج الطلاب - لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري - دار الكتب العربية الكبرى.
(٣٤) حاشية الجمل على شرح المنهاج - للشيخ سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الشافعي (١٢٠٤ هـ) - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - وشرح المنهاج لزكريا الأنصاري.
(٣٥) حاشية الشرواني والعبادي - للإمامين الشيخ عبدالحميد الشرواني نزيل مكة المكرمة والشيخ أحمد بن القاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج - تأليف شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي - دار صادر - ط بيروت.
(٣٦) روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي - إشراف الطبع، زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ثانية ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
(٣٧) السراج الوهاج شرح على متن المنهاج - لشرف الدين يحيى النووي - شرح محمد الزهري الغمراوي - القاهرة - مكتبة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٣م.

(٣٨) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج - للعلامة الشيخ محمد الشربيني الخطيب - في فقه الإمام الشافعي بهامش متن المنهاج لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي - مطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمكة المكرمة.

(٣٩) المهذب في فقه الإمام الشافعي - للإمام أبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي وبهامشه النظم المستغرب في شرح غريب المهذب لابن بطال - مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - مصر - ط بدون تاريخ.

(٤٠) نهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي - لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير - ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي (ت ١٠٨٧ هـ) - مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧ هو ١٩٣٨م.

د - الفقه الحنبلي:

(٤١) الإقناع - للشيخ شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي (ت٩٦٨ هـ) - دار المعرفة، بيروت.

(٤٢) الشرح الكبير مع المغني للشيخ شمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أبي عمرو محمد بن أحمد بن قدامه المقدسي (ت ٦٨٢هـ) - مطبوع بهامش المغني - ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت - دار الفكر - ط أولى - ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

(٤٣) كشاف القناع عن متن الإقناع - للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي - تعليق الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال - الناشر مكتبة النصر الحديثة.

(٤٤) المغني والشرح الكبير لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامه (ت٦٢٠هـ) على مختصر الإمام أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن محمد الخرقي (ت٣٤٣ هـ) - ط جديدة منقحة ومرقمة المسائل والفصول طبقاً للمعجم الصادر من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت مع الشرح الكبير - ط دار الفكر - ط أولى ـ ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤م.

(٥٤) منتهى الإرادات - للشيخ منصور بن البهوتي (ت ١٠٥١ هـ) - مطبعة أنصار السنة المحمدية - وطبعة أخرى - مكتبة دار العروبة.

هـ - الفقه الظاهري:

(٤٦) المحلَّى - للإمام فخر الدين الأندلسي أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦ هـ) - تحقيق وتصحيح الشيخ أحمد محمد شاكر - ط أخرى بتصحيح الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن - مكتبة الجمهورية العربية ١٣٧٨ هـ - ١٩٦٧م.

رابعاً: الفقه العام:

(٤٧) أعمال مؤتمر الرباط عن الإسلام وتنظيم الأسرة - ط ١٩٧٤م.

(٤٨) التشريع الجنائي الإسلامي - للأستاذ عبدالقادر عودة - مكتبة دار التراث.

(٤٩) سبل السلام شرح بلوغ المرام - للإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأمير - تحقيق إبراهيم عسر - ط مكتبة دار الحديث ١٩٧٩م.

(٥٠) الفتاوى الإسلامية - للشيخ محمد شلتوت - ط ١٩٦٢م.

(٥١) الموسوعة الفقهية الكويتية - إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت - ط ثانية - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

خامساً: أصول الفقه:

(٥٢) أصول الفقه - للشيخ محمد أبو زهرة - طبع ونشر دار الفكر العربي - ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨م.

(٥٣) التقرير والتحبير على التحرير في علم الأصول - لابن الهمام محمد بن عبد الواحد بن عبدالحميد الإسكندري كمال الدين - وهو كتاب الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٣م.

(٥٤) المستصفى من علم الأصول - للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) - ط دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت - لبنان - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(٥٥) مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله بن عبدالشكور - المطبوع مع المستصفى للغزالي وكتاب فواتح الرحموت - لابن نظام الدين الأنصاري - دار الأرقم - بيروت - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(٥٦) نهاية السول شرح مهاج الوصول مع شرح البدخشي – للإمام الأسنوي عبدالرحيم ابن حسن بن علي جمال الدين أبو محمد – مطبعة محمد علي صبيح وأولاده – ط بدون تاريخ.

سادساً: اللغة العربية:

(٥٧) تاج العروس لمحمد مرتضى الزبيدي – منشورات مكتبة الحياة – بيروت.

(٥٨) القاموس المحيط – للعلامة الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي الشيرازي – ط ثانية – المكتبة الحسينية بمصر – ١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩م.

(٥٩) لسان العرب – لابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور (ت ٧١١هـ) – ط دار المعارف – ط جديدة محققة ومشكولة.

(٦٠) المصباح المنير – للعلامة أحمد محمد المقري – تحقيق الدكتور عبدالعظيم الشناوي – ط دار المعاهد بمصر والأميرية – ١٩٢٥م.

(٦١) المعجم الوجيز – مجمع اللغة العربية – ط أولى – ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠م – مطابع شركة الإعلانات الشرقية – دار التحرير للطباعة والنشر.

(٦٢) المعجم الوسيط – مجمع اللغة العربية – إخراج إبراهيم مصطفى – القاهرة – ط ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م.

الفهرس

الموضوع	الصفحة



رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور عادل الطبطبائي

مجلة فصلية أكاديمية محكّمة تعنى بنشر البحوث
والدراسات القانونية والشرعية
تصدر عن مجلس النشر العلمي . جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٧٧

الاشتراكات

في الكويت : ٣ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول العربية : ٤ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول الأجنبية : ١٥ دولاراً للأفراد ، ٦٠ دولاراً للمؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:
مجلة الحقوق . جامعة الكويت
ص.ب : ٥٤٧٦ الصفاة 13055 الكويت
تلفون : ٤٨٣٥٧٨٩ . فاكس : ٤٨٣١١٤٣



تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

دوريَّة علميَّة محكَّمة تتضمَّن مجموعَة من الرَّسائل وتعني بنشر الموضوعات التي تدخُل في مجالات اهتمام الأقسَام العلميَّة لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية

- تنشر الأبحاث والدراسات الأجنبية باللغتين العَربيَّة والإنجليزيَّة شريطة أن لا يقلّ حجم البَحث عَن ٤٠ صَفحَة وأن لا يزيد على ١٣٠ صفحة مَطبُوعة من ثَلاث نسَخ.
- لا يقتَصر النشر في الحَوليّات عَلى أعضَاء هَيئة التَدريس لكليـة الآداب فقط بَل لغَيرهم من المَعاهد والجامعَات الأخرى.
- يُرفق بكلّ بحث ملخصٌ لَه باللغة العربيَّة وآخَر بالإنجليزيَّة لا يتجَاوَز ٢٠٠ كلمَة.
- يُمنَح المؤلّف ٥٠ نسخَة مَجَّانا.

رئيس هيئة التحرير

د. عبد الله العمر

الاشتراكات :

داخل الكويت : للأفراد : ٤ د.ك للمؤسّسات : ١٢ د.ك	ثَمَن الرسَالَة: للأفراد ٥٠٠ فلس
خارج الكويت : ١٢ دولاراً أمريكياً ٩٠ دولاراً أمريكياً	ثَمَن المجلد السَنويّ : للأفراد ٦ د . ك

تُوَجّه المرَاسَلات إلى :

رَئيس هَيئة تحرير حَوليّات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: ١٧٣٧٠ - الخالديّة رمز بريدي 72454: هاتف/فاكس : ٤٨١٠٣١٩

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyāt Kulliyyat al-ādāb

E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw



أسسها : احمد مشاري العدواني
رئيس التحرير : د. محمد الرميحي
مستشار التحرير : د. زهرة حسين

تصدر عن
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب - الكويت

دعوة

ترحب المجلة كل الترحيب بإسهام كل مثقف عربي وكل قارىء ومتابع لآفاق الفكر العالمي في إغنائها ودعم رسالتها الثقافية وتدعوهم لتزويد المجلة:

● بكل بحث يترجمونه للنشر عن أي لغة أجنبية.

يشترط في البحوث المترجمة:

أولا: أن تكون مما نشر في الدوريات العالمية خلال الأشهر الستة الأخيرة من تاريخ الإرسال للمجلة في الحد الأقصى.

ثانيا: أن تكون مما يدخل ضمن خطة المجلة في المستوى الفكري والعلمي الرفيع.

● يرسل البحث المترجم بنصه الأجنبي الكامل في نسخة المجلة التي نشرته مع صورة الصفحة الأولى للمجلة التي تحمل التاريخ والفهرس.

● يرجى الملاحظة: لن تتمكن المجلة من النظر في أي بحث قد يرسل من دون الأصل للون.

● تدفع المجلة مكافأة عن المقالات المترجمة التي تقبلها للنشر بمعدل ١٥ دينارا كويتيا عن كل ١٠٠٠ كلمة (أو ما يعادلها) من الأصل الأجنبي، فإن تكرر وصول البحث المترجم من أكثر من جهة دفعت المكافأة للترجمة الأكثر جودة وصحة.



المجلة العربية للعلوم الادارية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت - دولة الكويت
علمية محكمة تعنى بنشر الأبحاث الأصيلة في مجال العلوم الإدارية

- صدر العدد الأول في نوفمبر 1993
- تصدر كل أربعة أشهر ابتداء من يناير 1999م
- تهدف المجلة إلى المساهمة في تطوير ونشر الفكر الاداري والممارسات الادارية على مستوى الوطن العربي.
- تقبل المجلة الأبحاث الأصيلة والمبتكرة في مجالات الادارة، المحاسبة، التمويل والاستثمار، التسويق، نظم المعلومات الادارية، الأساليب الكمية في الادارة، الادارة الصناعية، الادارة العامة، الاقتصاد الاداري، وغيرها من المجالات المرتبطة بتطوير المعرفة والممارسات الادارية.

يسر المجلة دعوتكم للمساهمة في أحد أبوابها التالية:
- الأبحاث
- مراجعات الكتب
- ملخصات الرسائل الجامعية
- الحالات الادارية العملية
- تقارير عن الندوات والمؤتمرات العلمية.

الاشتراكات

الكويت 3 دينار للأفراد
15 دينار للمؤسسات
الدول العربية 4 دينار للأفراد
15 دينار للمؤسسات
الدول الأجنبية 15 دولاراً للأفراد
60 دولاراً للمؤسسات

توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

المجلة العربية للعلوم الادارية
جامعة الكويت
ص.ب: 28558 الصفاة
دولة الكويت

هاتف/فاكس: 4817028 أو 4846843
داخلي 4415، 4416

psychological murder of the woman which, to many people, is more painful and shameful, let aside the share of shame befalling her family and her husband, particularly after giving birth and the enfant is living with them to remind them every moment of its painful story?

In the Islamic jurisprudence, and according to the majority of jurists, abortion is not a crime when it takes place before the fetus had its human form existing partially or fully and before its spirit had not yet blown into it (after about 120 days), can't this jurisprudence, known for its flexibility, adaptability and moderation, accommodate those rape women victims who are desirous to keep their chastity but their fellow males failed to protect them against the aggressive human wolves?

Burdening weak women with the bitter results of both the aggression and the failure of men is not only unjust, but it will lead to loss of confidence in men and in every thing. The matter is very serious and there must be a way to provide those victimized virtuous and chaste Muslim women with hope, mercy and ease.

Upon the aforementioned views and principles in the Islamic jurisprudence, the researcher came to the view of legitimizing the abortion of rape fetus with the following restrictions:

1. The rape accident must satisfy the conditions stipulated in the section of aggressor. (صائل)

2. Abortion must be carried out as soon as possible after the state of rape act is over. Delay might mean acceptance and recognition that abolishes the right of abortion, because Islam prohibits denying blood kinship after recognition.

3. The fetus must not have reached the phase of human form and of blowing spirit in it. Reaching this phase means that it has become a human being and aborting it is prohibited.

4. Abortion must be operated under a safe medical supervision so as to observe the mother's safety.

5. The raped women must apply to an official authority demanding abortion so as to be sure that the accident of rape is real, procedures are sound and to prosecute criminals.

Aborting Rape Fetus in the Light of the Islamic Sharia: A Juristic Comparative Study.

Dr. Sa'd Al-Deen Mus'ad Hilaly

Aborting rape fetus is, no doubt, a hot public issue nowadays, particularly after the Muslim Ummah has been afflicted with deep and grievous wounds before the very eyes of a world bewildered in the storm of globalization while turning a century and receiving a new one.

In Islamic sources, this issue was dealt with under the sections of felony (crimes) and the section of self-fending off against aggression (الصيال).

In the criminal jurisprudence, jurists are on agreement that aborting a fetus is a felony and aggression on which Sharia had imposed a special penalty (that includes about one 20th of the full blood money, دية, an expiation كفارة and disinheritance). The only case of abortion excepted and permitted is aborting fetus to save its mother's life. In all cases criminal jurisprudence does not differentiate between a legitimate fetus and an illegitimate one.

Jurists are on agreement that aborting fetus is not considered a crime except after the fertilized ovum has taken its form (تخلّق), but they have different opinions about when this phase takes place. To Imam Malik, it starts from the first day of conception, to his college, 'Ibn Al-Qasim, when that ovum turns into a leech-like clot, to the majority of jurists when some of limbs appear, and to the famous opinion of the Hanbali jurists when the fetus takes its full human form.

In regard to fending off one's life or honor, jurists are on agreement that one has the right to fend off one's life, or honor against rapist, whether the raped is one's own honor, the honor of one's household or the honor of others so as to put an end to the crimes of such aggressors.

Now, my question is whether the fetus resulting from raping could be considered a part of the crime of raping and thus could be aborted as apart of the raped female's right to fend off herself? In fending herself off, she is permitted to use all means, even killing the rapist; what deprives her from getting red of all the result of his crime whenever she is able to do that if she was unable to do it during raping action?

Another point. If the pregnant woman is legally allowed to abort her fetus in case of endangering her life, can't we consider keeping her rape fetus, by prohibiting aborting it, some sort of incorporeal and

Growth and its Effect on Zakat

Dr. Muhammad Abd Al-Ghaffar Al-Shareef

For imposition of Zakat, our jurists stipulated actual or potential growth of properties, and considered passing of one full Hijri year an indication of this growth.

Lexically, and juristically too, growth means increase and multiplicity. The majority of scholars differentiate between two types of growth, using a specific term for each type.

1. (نَمَاء) /Nama'/ (growth), which means that extra results are directly and naturally obtained from the source, such as milk and off springs of cattle;

2. (كَسْب) /kasb/ (earning), which means that sources are just tools by which, through human efforts and skills, results that are of different category, are obtainable, such as earnings of a slave or renting houses.

Growing properties include cattle, money, merchandise, crops and mining. All these are unanimously zakatable.

Some contemporary scholars tried to disprove this principle of "growth" through raising some suspicions about it in an attempt to widen the Zakat base.

16. Appointing caliphate prince(ولي العهد) is established in the Sharia.
17. Dissolute, common people, slaves and women are not included in the "opinion authority" (أهل الحل والعقد.
18. Unlike Al-Mawardi's opinion, Al-Juwaini has the opinion that non-Muslims under Muslim rules should not appointed as ministers in the Muslim state.
19. Judicial judgments under the government of coup d'état are valid.
20. Al-Juwaini has the opinion that it is not legal for women to have authority over Muslim people, to take part in electing the caliph or to be a member of the "opinion authority" (أهل الحل والعقد).
21. When there is no legal caliph, people should carry out collective obligations فروض الكفاية without waiting for a reference.
22. Whenever Sharia principles and laws got totally effaced, people are exempted from obligations and are considered as those who got no information about Islam.

Basic Rules in the Islamic Political System, According to Al-Juwaini's Book "Ghiyath Al-'Umam "

Dr. Muhammad Abd-Al-Razzaq Al-Tabataba'i

1. This work is one of the classics on the political system in Islam.
2. Rulers, who are not qualified for Ijtihad (independent juristic judgment), must consult, in all affairs of ruling, scholars who the inheritors of Prophethood.
3. Imamate is a general leadership concerned with both elite and public, in regard to all religious and worldly affairs.
4. Basics and details of Imamate are derived from the sources of the Sharia.
5. Imamate in Al-Juwaini's opinion is valid by the homage of even one qualified person of "'Ahl al-hal wa al-'aqd" (The qualified and authorized elite for such affairs) provided the Imam has secured obedience and power.
6. Imam is to be followed and should not follow anybody else.
7. Imam's qualities can be summarized in two: independence and descent. Independence comprises efficiency, knowledge, devoutness, freedom and maleness.
8. The job of the Imam is to protect Deen, call to Allah, establishing justice, abolishing injustice and corruption and be the guardian for the guardian-less. He is also the only one to decide about Jihad.
9. Imam, like anybody else, must abide by the laws of Sharia.
10. Imam is to be deposed by apostasy or violating the fundamentals of Islam. Minor mistakes do not affect his imamate.
11. Also, Al-Juwaini has the opinion that continuing in immorality requires either deposing or resignation.
12. The best for the office of imamate is the one who is more efficient to achieve the best for the Ummah.
13. Chaos in states results from partiality, conflict of opinions and domination of desires.
14. The ruler's duty is to unite the Ummah in the issues of faith according to the orthodox view of the forerunners (مذهب السلف).
15. Al-Juwaini's opinion, that it is permissible to invest the wealth of the Treasury and to be saved for future, suits the contemporary requirements.

Islamic Imamate: Traditional and Contemporary Views.

Dr. Tawfiq Yousuf Al-Wa'i

This paper aims at clarifying that the Islamic state ruled by a caliph had appeared in the history in an era dominated by darkness, deificating rulers and things, and prvalence of of myths. The Islamic system appeared well mature with clear characteristics without being evolved through experimemnts or derived from Arabian or foreign source. This due to being a Divine system in its principles and regulations.

The caliphate system, that had ruled the Muslim state, was a civil non-theocratic one, in which the Ummah had the right to elect the caliph through its free will on the bases of his qualities and qualifications for serving people in both realms of religion and worldly affairs.

That system has been a source of mercy for human beings and liberated them from bondage which they suffered for a long time. It has not been for Muslims only but equally for all citizens of the Islamic state. It has been a practical embodiment of Allah's declaration " We sent you not, but amercy for all creatures."(21:107)

In This paper, the researcher reviewed the steps of this system with due documentation and the requirements of selecting its statesmen. The paper clarified that the job of Imamate in Islam is a contract of working as an authorized agent for the Ummah, a characteristic that renders it unique among ruling systems.

To clarify our proposition, it was necessary to compare this system to modern ones which benefited from it in many periods, but were not able to reach its level in spite of the advancement of them and of their peoples. Though the Islamic system is worldly, it is also religious and concerned with the Hereafter. It is a kind of devotion offered by the human beings to their Lord.

Meanings of Iman (Faith) in The Holy Quran.

Dr. Inayatu Allah Iblagh

This paper consists of an introduction, three chapters and a conclusion.

The introduction clarifies the importance and necessity of such studies in the field of faith ('aqeedah) for reaching the depth of its issues, particularly their relations to the Quranic verses.

Chapter1 deals with the lexical and terminological meaning of the word " 'iman" (faith). Lexically, " 'iman" as a verbal noun, has one meaning, "to provide security" as in the Quranic verse: وءامنهم من خوف "(and Who provided them with security against fear(of danger)(106:4). The meaning " to believe" is a metaphorical usage of this term, a point that was not indicated by other scholars. Through studying the verses including the term 'iman, it is noticed that the preposition 'bi' (بـ) is more in usage than the preposition 'li' (ل)which indicates that it is used to mean 'to recognize, or confess' (اعترف بـ).

Chapter 2 introduces and discusses the different views of scholars on the meaning of 'iman with careful analysis of a very important issue which is the difference between Ahl Al-Hadith's viewpoint and The Mu'tazilites' viewpoint, a difference that was misunderstood by some contemporary scholars who inaccurately said that deeds are included in 'iman, without clarifying that to Ahl Al-Hadith deeds are perfecting 'iman, not a fundamental component of it; hence, lack of deeds will not render 'iman nonexistent. On the other hand, deeds, according to Mu'tazilites, constitute an indispensable part without which 'iman is rendered invalid.

The views of Al- Karamiyyah, that 'iman is nothing than confession, and those of Al-Jahmiyyah that 'iman is nothing than cognition, were also discussed.

Ch.3 clarifies the basic differences between 'logical' and 'faithful' (heartfelt) belief. Both are called belief, but the content is quite different. 'Logical' belief is concerned only with the formulas and inference requiring no confirmation, while the faithful belief requires heartfelt confirmation and submission. Based upon this, the researcher believes that faith scholars are more concerned with the content acquired by heart and not only the verbal formulas. Many faith issues are affected by realizing the real difference between these two concepts in understanding the essence of belief.

The conclusion stressed the importance of revisiting and analyzing such issues nowadays so as to benefit from deep study of Al-Quran in order to reach facts and prove the falsehood of all distortions and destructive misconceptions of those misguided writers who endeavor to take Muslims away from their sound faith.


Abstracts

JOURNAL OF SHARIA AND ISLAMIC STUDIES

A referred academic quarterly, Published by the Academic Publication Council, Kuwait University, and concerned with Islamic research and studies

JOURNAL OF SHARIA AND ISLAMIC STUDIES

A referred academic quarterly, Published by the Academic Publication Council, Kuwait University, and concerned with Islamic research and studies

Annual subscription in the journal of the
Academic Publication Council

Period of subscription	One year		
Type of Subscription	Kuwait	Arab Countries	Foreign Countries
Individuals	3 K.D.	4 K.D.	15 $
Organizations	15 K.D.	15 K.D.	60 $

Period of subscription	2 years		
Type of Subscription	Kuwait	Arab Countries	Foreign Countries
Individuals	5 K.D.	7 K.D.	25 $
Organizations	25 K.D.	25 K.D.	100 $

Period of subscription	3 years		
Type of Subscription	Kuwait	Arab Countries	Foreign Countries
Individuals	7 K.D.	10 K.D.	35 $
Organizations	35 K.D.	35 K.D.	140 $

Period of subscription	3 yeara		
Type of Subscription	Kuwait	Arab Countries	Foreign Countries
Individuals	9 K.D.	13 K.D.	45 $
Organizations	45 K.D.	45 K.D.	180 $

Rules of selling the journals of Academic Publishing Council

1. The price of one issue is reduced from K.D. 0,750 to K.D. 0,500 for more than 10 copies.
2. The price of one issue is reduced from K.D. 0,750 to K.D. 0,500 plus one-year free subscription for buying one complete set of the issues of the journal.
3. The price of one issue is K.D. 0,500 for students.

Payment of Subscription:

Subsciption amount should be paid by a check on Kuwait Finance House, AC#1642/9 in K.D. for The Journal of Sharia and Islamic Studies.

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Rules of Publication in the Journal of Sharia and Islamic Studies

For a paper to be accepted for publication, it must meet with the following requirements:

1. Depth, originality and making real and new contribution to knowledge.
2. Scienctific documentation by references and documents.
3. Origanization according to the scientific research rules and procedures.
4. Typed on one-sided A4 papers.
5. Not exceeding 50 A4 pages.
6. The author must present three copies of his paper.
7. Not previously published or sent anywhere else for publishing.
8. The author should declare in writing that his paper is an original work of him and not derived from his M.A or Ph.D. theses.
9. The author should submit with his paper an abstract in both Arabic and English, not more than one page each.
10. Papers will be unanimously and confidentially sent to two referees nominated by the Editorial Board.
11. The referee is to be notified that he must accomplish his evaluation of the paper within one month.
12. The Chief Editor will motify the author of the final verdict of the referees conceming his paper according to the following procedures:
    a. Authors of papers accepted for publication will be notified of the Editorial Board's approval.
    b. Papers that are judged to need some modicications or additions before being published will be returned to the authors with the relevant comments so that they can reproduce them in the final form for publication.
    c. Authors of unaccepted papers will be notified without any mention of the reasons of rejection.
    d. Authors will be notified of receiving their papers within one week of submitting them. They will be also notified of accepting or rejecting their papers for publication within a period not exceeding 15 days after the date of receiving the reports of the referees.
    e. Every author will be provided with 25 copies of the his published paper in addition to one copy of the issue.
13. **Publishing priority procedures are as follows:**
    a. Papers of Kuwait University staff.
    b. Date of receiving the paper by the Chief Editor, and precedence of submitting papers after modification.
    c. Considerations of diversification of papers and authors.

*** Remarks:**

- The author should not ask for his paper not be published after it had been examined by the Editorial Board except for reasons acceptable by that Board, and having requested that before being notified of approving the paper for publication.
- No payment for published papers, book reviews or any other intellectual works unless they were assigned by the Journal.

Price of issue for public in the Arab countries

Kuwait	KD 0.750
Algeria	AD 10
Saudi Arabia	RS 10
Morocco	MD 15
Qatar	RS 1
Libya	LD 2
Emarates	Dh 10
Egypt	EP3
Bahrain	BD 1
Syria	SL 50
Oman	RS 1
Lebanon	LL 3000
Yemen	RS 10
Jordan	JD 0.750
Tunis	TD 1
Sudan	SP1